حاشیه بر سید شریف بر شرح مختصر اصول

[illegible]

ملك هذا المملوك مملوك مالك الملوك حبيب الله الرضوي

[illegible]

میکرو فیلم تهیه شد

۴/ب ۱۳۸۶/۱۰/

آستان قدس

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

نام کتاب: حاشیه بر شرح مختصر . کاعد اناری نخودی ، جلد تیماج حنایی

مؤلف / مصنف: محشی: میر سید شریف — محشی:

شارح: — مترجم:

تاریخ تحریر: رمضان ۱۰۵۶ ق — نوع خط: نستعلیق — تعداد سطر: مختلف

جزء کتب: اصول — زبان: عربی — عدد اوراق: ۶۶

طول: ۲۵/۵ — عرض: ۱۳/۵ — شماره عمومی: ۲۶۵۵۱

وقفی / خریداری: خریداری آستان — تاریخ وقف / خریداری: ۲۷ بهمن ۱۳۷۸

ملاحظات:

۶۸

۶۵

قوله

من لطف الله تعالى من لطف الله سبحانه بعباده احداث الموضوعات اللغوية
فانه اى الله والفاء لتفصيل ما قبلها اذ من حقه ان يعقب الاجمال لما علم حاجة الناس
الى تعريف بعضهم بعضا واعلامهم اياهم ما فى انفسهم وضمايرهم من امر معاشهم
للمعاملات والمشاركات وذلك لان الانسان الواحد لا يستقل بمؤنته فى معيشته
لاحتياجه فى بقائه الى مأكل وملبس ومسكن صناعية ولا يكفيه الامور الطبيعية للطف
مزاجه وقربه من الاعتدال الحقيقى بخلاف سائر الحيوان ثم ان تحصيلها بالصناعة
لا يتم الا بمعاونة من ابناء نوعه ومشاركة معهم ومعاملة بينهم ليشتغل كل واحد
او جماعة منها ونون بعضها فيحصلون منه ما يكفيهم ويفضل منهم ويتعاملون بان
يعطى هذا ذاك ما فضل عنده ويأخذ منه ما يحتاج اليه مما حصله ذاك الآخر زائدا
على كفايته فينتظم امر المعاش ولا تنفك ان المشاركة والمعاملة يحتاجان الى ان يعلم
بعضهم بعضا ما فى ضمايرهم من الحوائج المتعلقة بامر المعاش وامر معادهم
لافادة المعرفة والاحكام اى الناس محتاجون الى تعريف بعضهم بعضا ما فى انفسهم
من امر معادهم لافادة معرفة الصانع جل جلاله بصفات ذاته وافعاله المتعلقة
بالدنيا كارسال الرسل وانزال الكتب او بالعقبى كحشر الاجساد ورد الارواح
اليها وما يتبعه من الثواب والعقاب ولافادة الاحكام الشرعية المتعلقة بافعالهم
وذلك لان الانسان مخلوق لمعرفة البارى سبحانه وعبادته ومكلف بهما
ليسعد فى معاده ثم ان المعرفة لا تتم الا بمقدمات نظرية مستندة الى قضايا ضرورية
يتوسل بها الى المطالب والعبادة لا تحصل الا بمعرفة الاحكام المستندة الى دلائلها
والانسان الواحد لا يستبد بتحصيل المعارف المتعلقة بالمطلوبين بل يحتاج
فيه الى معين له من نوعه يساعده على تحصيل مرامه ولا يتصور هذه المساعدة
الا بما ذكرناه من الاعلام اقدرهم يعنى لما علم الله سبحانه احتياج الناس
فى تحصيل السعادة الدنيوية والدينية الى اعلام ما فى الضمائر من امر المعاش والمعاد
اقدرهم على الصوت وتقطيعه قطعا مختلفة هى الحروف بآلات معدة لذلك

٢

من الحنجرة والعضلات والشفة وتركيبها على وجه يدل على ما فى النفس من المعانى المتكثرة
اما بوضعها او وضع تراكيبها الواقعة على انحاء شتى بازائها سواء كان ذلك الوضع من الله
او من الناس فيحصل المطلوب بسهولة لان الصوت كيفية عارضة للنفس الضرورى الممتد
من قبل الطبيعة دون تكلف اختيارى كما ان الحروف كيفيات عارضة للصوت
يصير بها قطعا فخفت مؤنة الاعلام بها وعمت الفائدة لتناول الموضوعات اللغوية
المأخوذة من القطع الصوتية للموجود حاضرا كان او غائبا والمعدوم ممتنعا كان او
ممكنا والمحسوس والمعقول ووجودها عطف على قوله لتناولها اى وجود الموضوعات
مع الحاجة اى وقت عرضت وانقضائها مع انقضاء الحاجة بخلاف الكتابة لاحتياجها
الى ادوات يتعسر حضورها فى جميع الاوقات وبقائها مع انقضاء الحاجة فربما يطلع على
المراد من لا يراد اطلاعه عليه وبخلاف الاشارة لاختصاصها بالموجودات المحسوسة الحاضرة
فلا يعم فائدتها وكذا سائر الافعال الاختيارية فانه لا شئ منها يتناول جميع المعانى وفيه اى وفى
احداث الموضوعات اللغوية من اللطف ما لا يخفى على المتدبر اذ بها يتوصل الى انتظام الاحوال
فى الاولى والاخرى لا للتفكر توجيه لقول المص فلنتكلم بالفاء يعنى اذا كان احداثها
من لطف الله وانعامه فيقتضى الشكر عليها فلنتكلم على حدها واقسامها وطريق معرفتها وابتداء
وضعها لان التكلم عليها يستلزم التفكر فيها والتفكر فى الطاف الله تعالى والتكلم بها شكر فالتكلم مستلزم
للتفكر بل الامر به حثا وترغيبا متفرع على كون احداثها من نعمه تعالى على ان الحاجة اى
فلنتكلم لان التفكر فى الطاف الله تعالى شكر مع ان الحاجة ماسة فى هذا الفن الى التكلم فى هذه
الامور لما مر فى بيان استمداده من العربية ولفظ الكل لفظ كل يفيد العموم والاستغراق
فلا يذكر فى الحد لانه للماهية من حيث هى هى ولا يدخل فى الماهية من حيث هى عموم واستغراق ولان
الحد يجب صدقه وحمله على كل فرد من افراد المحدود من حيث هو فرد له ولا يصدق الحد بصفة
العموم على كل فرد وقد ذكر المص لفظ كل هنا لان كل لا يحد الموضوع اللغوى بل يحد الموضوعات
اللغوية بصفة العموم والاستغراق فوجب اعتبار صفة العموم فيه اى فى الحد وفى بعض
النسخ فيها فالضمير للموضوعات والمعنى فى حدها وانما عرف الموضوعات اللغوية لانه قد يحكى

الاحكام عليها كما يقال الموضوعات اللغوية كذا وكذا فيحتاج الى معرفتها وكانه قال معنى قولنا
الموضوعات اللغوية كذا وكذا ان كل لفظ وضع لمعنى كذا وكذا وان كان بين ظاهرها
اى ظاهرى المحدود الذى هو الموضوعات والحد الذى وهو كل لفظ فرق فى العموم والا
ستغراق ستعرفه فيما بعد وهو ان الجمع المعرف باللام يستغرق جميع الافراد بلا تفصيل بخلاف
لفظ الكل مضافا الى نكرة فانه يفيد الاستغراق التفصيلى ولهذا لو قال للرجال عندى درهم
لزمه درهم واحد ولو قال لكل رجل عندى درهم لزمه دراهم لعددهم وانما قال بين ظاهريهما لان
المتبادر من كل منهما ما ذكر فى معناه وان جاز ارادة المعنى الآخر فلا يصح تعريف الموضوعات
بكل لفظ الا بارتكاب التاويل فى احدهما وقد وقع فى بعض النسخ هكذا وقد ذكره اما للاشعار
بانه لا يختص بقوم دون قوم او بانه لا يعنى به جميع ما يتكلم به قوم كما يتبادر حتى يقال فلان يعرف
لغة العرب لانه عرف طار بل يقال لكل لفظ هذه لغة بنى تميم مثلا واما لانه يحد الموضوعات اللغوية
الخ وحاصله ان الحد اما للموضوع اللغوى وذكر لفظ كل للاشعار بان الحد او المحدود لا يختص
بقوم دون قوم يعنى لو قال لفظ وضع لمعنى لربما توهم ان هذا الحد انما هو للموضوع اللغوى العربى
فلما قال كل لفظ اندفع او للاشعار بان المصطلح عليه بالمحدود والذى هو الموضوع اللغوى بل اللغة
جميع ما يتكلم به قوم كما يتبادر الى الفهم فانه اذا قيل فلان يعرف لغة العرب يفهم منها الجميع عرفا
وانما لا يعنى به ذلك لانه عرف طار واما بحسب اصل المعنى فاللغة تطلق على كل لفظ موضوعة
فيقال هذه اللفظة لغة بنى تميم مثلا واما للموضوعات اللغوية الخ وكان هذه الزيادة كانت
فى الاصل وضرب عليها لما فيها من الضعف الظاهر الموضوعات اللغوية تنقسم الى مفرد
ومركب يريد انقسام الكل الى اجزائه ودليل الانحصار يعرف من مفهوميهما اى الملفوظ
الذى هو كلمة واحدة لا التلفظ بها ففسره بان اللفظ بمعنى الملفوظ بالذى لفظ ليظهر تعلق حرف
الجر به فالمفرد هو الذى لفظ بكلمة واحدة اى صار هو ملفوظا بتلفظ كلمة واحدة وماله انه لفظ هو
كلمة واحدة فان ما يصير ملفوظا بتلفظ كلمة واحدة لا بد ان يكون كلمة واحدة والمراد من الكلمة
هى اللغوية ومعنى الوحدة التى ضمت الى الكلمة معلوم عرفا فان ضرب مثلا كلمة واحدة فى عرف اللغة
بخلاف ضرب زيد فلا حاجة الى تفسير الكلمة الواحدة لغة بما لم يشتمل على لفظين موضوعين ولا

٣
خفاء فى اعتبار قيد الوضع فى تعريف المفرد وان لم يصرح به اعتمادا على ما علم من كونه قسما
للموضوعات اللغوية فلا ينتقض بالمهملات على انا لا نسلم ان المهمل يطلق عليه الكلمة فى عرف اللغة
وقال المنطقيون المفرد ما وضع اى لفظ وضع لمعنى وليس لذلك اللفظ جزء يدل فيه اى يدل ذلك
الجزء على شىء حين هو جزء داخل فيه والمركب بخلاف المفرد بحسب التعريفين فهو على الاول
اللفظ باكثر من كلمة واحدة ومحصله كما عرفت لفظ هو اكثر من كلمة واحدة ويصرح به الشارح
وعلى الثانى هو ما وضع لمعنى وله جزء يدل فيه ولم يتعرض للمركب فى الشرح لظهوره فنحو عبد الله من
الاضافية وبعلبك من المركبات المزجية وتابط شرا مما يشتمل على النسب الجملية حال كونها اعلاما مركبة
على التعريف الاول لكونه اى لكون مثل هذه الامور المذكورة اكثر من كلمة واحدة مفرد على
ذا اجزاء دالة لا تدل فيه اى حين هى اجزاء داخلة فيه على شىء اصلا وان دلت تلك
الاجزاء مفردة اى حال افراد بعضها عن بعض فان هذه الدلالة ليست حين هى اجزاء له او ان
دلت تلك الاجزاء مجتمعة اى حال اجتماع بعضها مع بعض لكن بحسب وضع آخر غير وضع
العلمية فان هذه الدلالة ليست حيث هى اجزاء له اذ يعد حرف المضارعة مع ما بعده
كلمة واحدة عرفا قوله مما لا ينحصر اى من الاسماء بل الالفاظ المشتقة فان جوهر الكلمة اعنى
الاصول الماخوذ من المشتق منه التى تسمى مادة الكلمة جزء منه اى من نحو ضارب ويدل فيه على معنى
المشتق منه وما ضم اليه اى الى الجوهر من الحروف الزائدة والحركات على الوجه المخصوص التى
تسمى صورة الكلمة جزء آخر ويدل فيه على معنى آخر انضم الى معنى المشتق منه فان لفظ ضارب
مثلا يدل بجوهره على الضرب وبصورته على ذات ما اتصفت به والتزام كون امثال ضارب
مركبا بعيد اللهم اشارة الى ما ذكره من ان المراد بالاجزاء الفاظ مترتبة فى السماع
ولا ترتب للمادة مع الصورة فيه اذ تسمعان معا ورد له بان تحمل اى احتيال لتصحيح الكلام
ولا يشعر به اى بما ذكر من الاجزاء المخصوصة الحد لان الجزء اعم من الجزء المرتب وغيره ولا دلالة
للعام على الخاص فيفسد الحد اذ يجب ان يستعمل فيه ما هو ظاهر الدلالة على المراد كما تقدم
الافق المستقل بالمفهومية او بيانى تحقيق هذا المعنى فيما بعد قوله الا ان يدل بهيئته على احد الازمنة
الثلثة فيه بحث وهو انهم زعموا ان دلالة الافعال على الازمنة انما هى بحسب هيئاتها وصيغها

واستدلوا على ذلك باختلاف الازمنة عند اختلاف الصيغ وان اتحدت المادة
نحو ضرب يضرب واتحاد الازمنة عند اتحاد الصيغ وان اختلفت المادة نحو ضرب وطلب
وفي المقدمتين نظر اما في الاولى فلان تصاريف الفعل الماضي كضرب ضربا ضربوا
صيغ مختلفة مع اتحاد الزمان بل المجهول والمعلوم كضرب وضرب مختلفان صيغة قطعا
ولا يختلف الزمان واما في الثانية فلان المضارع يدل تارة على الحال واخرى على
الاستقبال اشتراكا على المذهب الصحيح فالصيغة واحدة والزمان مختلف وايضا
اتحاد الزمان مع اتحاد الصيغة واختلاف المادة لا يدل على استناد الزمان الى
الصيغة لامكان استناده الى المواد المختلفة ضرورة جواز اشتراك المختلفات
في امر واحد   وقد علم بذلك حد لان هذا التقسيم حقيقي للكلي الى جزئياته فلابد
هناك من امر مشترك بينها هو المقسم ومن امر مختص ينضم اليه به يمتاز كل عن مشاركه
في ذلك المشترك وانما قال وهو الجنس وهو الفصل مع احتمال ان يكون المقسم
والمميز عرضيين للاقسام بناء على ان المراد ههنا هو هذه المفهومات الاصطلاحية
ولا شك ان المشترك منها جنس والمميز فصل بخلاف الماهيات الحقيقية
الدلالة الوضعية منها لفظية المشهور ان الدلالة اما لفظية او غير لفظية اما عقلية كدلالة
الاثر على المؤثر او وضعية كدلالة العقد المخصوص على العدد المعين واللفظية اما وضعية
او عقلية او طبيعية واللفظية الوضعية تنقسم الى مطابقة وتضمن والتزام والمصنف
جعل دلالة اللفظ المفرد على قسمين لفظية تنقسم الى مطابقة وتضمن وغير لفظية
هي دلالة الالتزام واستعمل الدلالة مع في وانث الضمير الذي اضاف اليه المعنى حيث
قال ودلالة اللفظية في كمال معناها دلالة مطابقة وفي جزئه دلالة تضمن وغير اللفظية
التزام فقد خالف المشهور في تقسيم دلالة اللفظ على اللفظية وغير اللفظية وفي جعل
الالتزام غير لفظية وخالف الظاهر الذي هو استعمال الدلالة مع حرف الاستعلاء
وتذكير الضمير المضاف اليه المعنى فقال الشارح رحمه الله في توجيه الدلالة الوضعية ولم يقيدها
بالاضافة الى المفرد ليدخل فيها دلالة المركبات وكلام المحشين متردد في هذا ايضا

بان يجعل التفسير في قوله ودلالة راجعا الى اللفظ مطلقا على قسمين احدهما لفظية وهي ان
ينتقل الذهن من اللفظ الى المعنى ابتداء اي بلا واسطة معنى فيخرج دلالة الالتزام عن اللفظية
بهذا المعنى ضرورة ان انتقال الذهن الى المعنى الالتزامي بواسطة المعنى الموضوع له ثم انه اراد في
بيان اندراج التضمن في اللفظية بالمعنى المذكور اذ فيه نوع خفاء فان الظاهر على ما قيل ان الانتقال
الى المعنى التضمني بواسطة المعنى المطابقي فقال وهي اي الدلالة الوضعية اللفظية واحدة بالذات لكن
ربما تضمن المعنى الواحد الموضوع بازائه اللفظ جزئين اي كل واحد منهما تركبه من الجزئين فاذا
اطلق ذلك اللفظ يفهم الكل ويفهم منه اي من اللفظ الجزآن اي كل واحد منهما وهو اي فهم كل
واحد من الجزئين بعينه فهم الكل وذلك لان اللفظ الموضوع للمعنى المركب اذا لاحظه
النفس انتقلت منه الى ذلك المعنى المركب من حيث هو ويلاحظ واحدة اجمالية فليس
ههنا انتقالات متعددة من اللفظ الى اجزاء المعنى يتركب منها الانتقال من اللفظ اليه ولا ملاحظات
متكثرة بحسبها يتألف منها ملاحظة المعنى بل ليس هناك الا انتقال واحد الى ذلك المجموع
وملاحظة واحدة له فليس هناك الا فهم واحد بالذات ولا شك انه قد فهم الكل وكل واحد من
الجزئين اجمالا واذ ليس الا فهم واحد فهو فهم الكل وفهم كل واحد فالدلالة على الكل لا تغاير الدلالة
على الجزئين اي على كل واحد منهما مغايرة بالذات بل بالاضافة والاعتبار فان ذلك الفهم الواحد
ان اضيف الى الكل واعتبر بالقياس اليه سمي فهم الكل ودلالة المطابقة وان اضيف الى احد
الجزئين واعتبر بالنسبة اليه سمي فهم ذلك الجزء ودلالة التضمني وهذا معنى قوله وهي اي الدلالة الوضعية
اللفظية بالنسبة الى كمال معناها تسمى مطابقة والى جزئه تضمنا واستوضح ذلك بما اذا وقع بصرك
على زيد من رأسه الى قدمه دفعة واحدة فانك تراه وترى اجزاءه برؤية واحدة فان نسبت
هذه الرؤية الى زيد تسمى رؤيته وان اضيف الى جزء من اجزائه تسمى رؤية ذلك الجزء
ومنها غير لفظية هذا هو القسم الثاني من قسمي الدلالة الوضعية وتسمى غير لفظية بل عقلية وهي ان ينتقل
الذهن من اللفظ الى معناه ومن معناه الى معنى آخر وهذا القسم يسمى التزاما وقيل
يثبت هذه الدلالة ان كان المدلول من المعاني التي رجعت عن الموضوع له لازما ذهنيا للمسمى اي يكون
بحيث يمتنع انفكاك تصوره عن تصور المسمى والا فلا دلالة اصلا ويرد على مشترط اللزوم الذهني

انواع المجازات التي ليس فيها المعاني المجازية لوازم ذهنية للمسميات اذ هناك دلالة الالتزام والازدام
ذهنيا والتحقيق فيه اي في اشتراط اللزوم الذهني ان الاشتراط فرع تفسير الدلالة وانه هل يشترط فيها
الكلية ام لا فمن قال انها فهم المعنى من اللفظ مهما سمع للعلم بالوضع اشترط اللزوم الذهني ومنع
وجود الدلالة في انواع المجازات المذكورة كاصحاب الميزان ومن قال انها فهم المعنى
من اللفظ اذا سمع للعلم بالوضع واكتفى بالفهم في الجملة لم يشترط كاصحاب العربية
واعلم ان قوله في كال معناها الضمير الذي اضيف اليه المعنى على تقدير تانيثه كما في اكثر النسخ
راجع الى الدلالة اللفظية وهو اي كون الضمير للدلالة اللفظية خلاف المشهور الذي هو
اضافة المعنى الى ضمير الدلالة التنبيه على ان المعنى لا ينسب الى اللفظ الا باعتبار الدلالة فوجهه انه
لولا ذلك لكان الاولى متابعة المشهور والتنبيه على ان الدلالة اي الوضعية اللفظية واحدة
ومختلف التسمية مطابقة وتضمنا باعتبار ما ينسب الدلالة اليه من كال المعنى وجزئه
ووجه هذا التنبيه انك اذا قلت الدلالة اما على كال معنى اللفظ واما على جزء معناه فما نسب
اليه تمام المعنى وجزءه اعني اللفظ شيء واحد فكانك قلت دلالة اللفظ اما على كال معنى
ذلك اللفظ او على جزء معنى ذلك اللفظ فعلى هذا القياس اذا قيل الدلالة اما على كال معنى
الدلالة واما على جزء معناها كان ما نسب اليه المعنى وجزءه اعني الدلالة شيئا واحدا فان
جزء المعنى لا يتصور الا لدلالة يكون لها تمام المعنى فيفهم ان الدلالة التي لها جزء المعنى هي التي لها
كال المعنى فالدلالة المضافة الى كال المعنى هي بعينها المضافة الى جزء المعنى فقد اتحدتا ذاتا
واختلفتا بالاعتبار وهو المط وان التضمن في ضمن المطابقة عطف على قوله ان الدلالة
واحدة فان قلت اذا اتحدتا ذاتا فكيف يتصور كون التضمن في ضمن المطابقة
قلت لما كان جزء المعنى في ضمنه كان النسبة الى الجزء كانها في ضمن النسبة الى تمام المعنى
فالدلالة بالاعتبار الاول كانها في ضمنها بالاعتبار الثاني ولا محذور فيه والمقصود ان
التضمن ليس تابعا للمطابقة وما يقال انه يتبعها توسع انما قيل ذلك لما كان القصد في وضع
اللفظ للمعنى المركب الى موقع المجموع من حيث هو فالدلالة باعتبار انتسابها الى الكل اصل
وباعتبار انتسابها الى الجزء تبع فليست التبعية ههنا على ما يتبادر الى الوهم من ان التابع امر

مغاير

مغاير بالذات للمتبوع هذا واما استعمال في فالدلالة ايضا على اتحاد الدلالتين بالذات
واختلافهما بالاضافة كما اشار اليه الشارح قدس سره بقوله وهي النسبة الى كال
معناها وتوجيهه ان لفظ في ههنا للسببية فكانه قيل دلالة اللفظية بسبب كال معناها
اي بسبب النسبة اليه مطابقة وبسبب النسبة الى جزء معناها تضمن ولا يخفى انه يتبادر
منه الى الفهم ان الاختلاف بحسب الاعتبار والنسبة دون الذات على مغاير مدلوله
اي للفظ مثل جاء زيد فان لفظ زيد اطلق على الذات المعينة المسماة به قوله لانهم لو
وضعوا تعليل لقوله وقد يطلق والمراد اللفظ يعني اطلقوا اللفظ على نفسه ولم يضعوا له لفظا
لانهم لو وضعوا اللفظ لفظا آخر ادى الى التسلسل لان اللفظ الآخر على هذا التقدير يوضع له لفظ
ثالث وهلم جرا ولو سلم عدم تاديه وضع الالفاظ بازاء الالفاظ الى التسلسل بناء على جواز
الوضع للبعض دون البعض فاذا امكن التعبير عن اللفظ بنفسه كان وضع لفظ آخر له ضايعا
اذ الغرض الاصلي من الوضع هو التعبير وقد يكون الوضع لكل واحد من الالفاظ
يؤدي الى التسلسل في الالفاظ او دلالة المدلول على دليله بخلاف الوضع لبعضها دون
بعض ثم ان اريد التعبير عن لفظ واحد امكن ان يعبر عنه بنفسه فلا حاجة هنا الى وضع
لفظ آخر بازائه وان اريد التعبير عن الفاظ كثيرة يتعذر التلفظ بكل منها ويتعسر
احتيج الى الوضع فوضعوا الكلمة والاسم والفعل والحرف والجملة والكلام والشعر وغيرها بازاء الالفاظ
لانهم لو لم يضعوا لها لطال في التعميم والتنكير معا اي اذا اريد ان يعبر عن كل فرد من افراد
الكلمة مثلا ويجري عليها حكم فلولا وضع لفظ الكلمة او غيرها بازائها لطال الكلام فان قلت
الطول لازم للتعميم على تقدير عدم الوضع فما الفائدة في ضم التنكير معه قلت التعميم يتصور على
وجهين احدهما ان يراد التعرض لخصوصية كل فرد من افراد الكلمة مثلا وهذا الوجه يلزم الطول
ولا يندفع بالوضع اصلا بل لا بد من ذكر كل بعينه وثانيهما ان لا يراد التعرض لخصوصيات
الافراد بل شمولها من حيث انها افراد الكلمة فهذا القسم يستلزم الطول لولا الوضع فاذا وضع
اندفع فالمراد من التنكير عدم التعيين فلو لم يضم الى التعميم لتوهم اندفاع الطول في التعميم
بسبب الوضع مطلقا ومن هذا كلامه يريد ان كلامه دال على انه يجعل اللفظ دالا

على نفسه حيث قال على مدلول مغاير وقال وقد يكون المدلول لفظا آخر فانهما يدلان
على ان للفظ دلالة على نفسه فلا يبعد ان يحترز بقوله في كمال معناها عن دلالة الالفاظ
اذا اريد بها نفس اللفظ لان هذه الدلالة ليست دلالة في معناها بل في نفسها فلا تسمى
دلالة مطابقة وهذا الاحتراز انما يتصور اذا لم تقيد الدلالة اللفظية بالوضعية لكن
الظاهر من كلام المص تقييدها بذلك والشارح قد صرح به اولا حيث قال الدلالة الوضعية
ولذلك قال ههنا لا يبعد ان يحترز به ثم ان هذا الاحتراز لا يتعلق بتانيث الضمير ولا تذكيره
ولا باستعماله في دون على بل يتاتى على جميع هذه التقادير واعلم انه قد وجد في كثير من
النسخ تذكير الضمير في معناه فرجع ح الى اللفظ المفرد او الى اللفظ مطلقا ويحمل لفظ في
على الظرفية مجازا فان دلالة اللفظ في كمال معناه او جزئه اقوى واشد تعلقا من
دلالته على الخارج فكان المعنى والجزء ظرفان للدلالة قد استقرت فيهما وعلى تقدير التانيث
يمكن جعله راجعا الى اللفظة فلا يخالف المشهور ولا يستلزم اتحاد الدلالتين ذاتا
ولا يحوج الى توجيه ذلك بما قررناه مع ما فيه من النظر الذي لا يخفى على ذوي الفطانة
والله اعلم اي لاعطائه ما يطلب فيها اي في النسبة من تعيين احد طرفيها فان
قلت الطرفان هما الاثبات والنفي اي ايقاع النسبة وانتزاعها فلا يتناول التعريف
الجمل الانشائية اذ ليست موضوعة لافادة اثبات النسبة او نفيها قلت كما ان
النسب الخبرية لها طرفان ثبوت وانتفاء كذلك النسب الانشائية لها تعلق ثبوتي
وتعلق سلبي نحو قولك اضرب ولا تضرب فان الضرب في الاول منتسب الى المخاطب
انتسابا ثبوتيا وفي الثاني انتسابا سلبيا لكن لا على الوجه الذي ذكرتموه فالمراد
بتعيين احد طرفيها ههنا اعم مما ذكر فان قيل اللام في قوله لاعطائه وفي قوله
لافادة اي صلة للوضع ام هي للتعليل قلنا الظاهر التعليل لان الجملة ليست موضوعة
بازاء الافادة والاعطاء بل بازاء احد طرفي النسبة بعينه لكي يتوصل بها الى افادة
المخاطب واعطائه ما يطلب فيها من تعيين احد طرفيها بعينه وعدم ترتب
الغاية لا يقدح في المقصود فمثل قولنا النار حارة والسماء فوقنا داخل في التعريف

لان شيئا منهما لم يوضع لافادة النسبة اي لافادة احد طرفيها بعينه بل لافادة
ذات باعتبار نسبة ويفهم منهما اي من الامور المذكورة النسبة بالعرض والمفهوم
منها بالذات هو الذات باعتبار النسبة ولا شك ان اللفظ انما وضع لافادة ما
يفهم منه بالذات لا ما يفهم منه بالعرض فقولنا ضرب زيد مثلا موضوع لافادة
نسبة الضرب الى زيد وهي المفهومة منه بالذات والتعرض للطرفين انما هو
لضرورة توقف النسبة عليهما وقولنا غلام زيد موضوع لافادة الذات والتعرض
للنسبة انما هو بالتبعية ويلوح لك حقيقة ذلك بالتامل في المركبات التامة انشائية
كانت او خبرية وفي غيرها من المركبات التقييدية وما في معناها بحمله عليهم
ايجابا اي بامكان حمله عليهم بان يشترك في مفهومه كثيرون للفظ نفس الامر بل بمجرد ملاحظة
العقل لذلك المفهوم وانما قيد الحمل بالايجاب لان الجزئي يمكن حمله على كثيرين سلبا فا
المعنى الحاصل عند العقل ان امكن له بمجرد ملاحظته فرض اشتراكه وحمله على كثيرين
فهو الكلي سواء فرض العقل الاشتراك اولا وسواء امكن ذلك في نفس الامر اولا
وان امتنع فرض اشتراكه بين كثيرين فهو الجزئي الحقيقي والكلي اما ان يكون في
مفهومه تفاوت باعتبار صدقه على افراده وحصوله فيها بشدة وضعف او تقدم
وتاخر او اولوية وعدمها فهو المشكك كالوجود فانه للخالق اشد لشدة فيما هو اثر الوجود
كما ان بياض الثلج اشد لشدة في تفريق البصر الذي هو اثر البياض وكذلك الوجود له
اقدم لكونه مبدءا لما عداه باسرها واولى اذ هو له بذاته ولما سواه بغيره وتعالى
للنوع جزئي اضافي اي بالاضافة الى جنسه لكن ليس اطلاق الجزئي الاضافي على النوع باعتبار
خصوصه اذ معناه المندرج تحت غيره سواء كان جزئيا حقيقيا مندرجا تحت كلي او كليا
مندرجا تحت كلي آخر يصدق عليه صدقا ذاتيا او عرضيا فالجزئي بهذا المعنى اعم منه بالمعنى
الحقيقي ثم الكلي اي اللفظ الكلي ولهذا قال ينقسم باعتبار ما دل عليه الى الذاتي والعرضي فان
الكلية والجزئية وان كانتا صفتين للمعاني في الحقيقة قد يوصف بهما الالفاظ في المشهور بخلاف

الذاتي والعرضي   التام متقابل الاول هذا على النسخة التي توجد بهذا التام من الاربعة
متقابلة متباينة وانما تعرض لذكر المقابلة في هذا القسم لانه اقوى في التقابل مع الاول
ضرورة مخالفته اياه في جانبي اللفظ والمعنى   اي يسمى بها يعني بكل واحدة من
المقابلة والمباينة او بمجموعهما اي بالمقابلة الموصوفة بالمباينة ولم يعرف بهذا اي
باطلاق المقابلة مطلقا او مقيدا اصطلاح من غير المص اذ المصطلح المشهور هو اطلاق
المباينة   وهذا نباء على ان المجاز يستلزم الحقيقة اي الحكم بان اللفظ اذا لم يكن
حقيقة للمتعدد كان للبعض حقيقة وللبعض مجازا مبني على ان المجاز يستلزم الحقيقة
اذ لولا الاستلزام لجاز كون اللفظ لهما اي للمعنيين مجازين ولما لم يكن المص قائلا
بالاستلزام لم يصح منه هذا الحكم فان منع بان ليس المراد من معنى اللفظ ما استعمل هو فيه
بل ما يصح استعماله فيه بمقتضى الوضع وكون اللفظ حقيقة لكل واحد من المتعدد هو انه
لو استعمل فيه لكان حقيقة لا انه كذلك بالفعل وح يندفع ما ذكره لان المجاز يستلزم المعنى
الحقيقي قطعا وان لم يستلزم الحقيقة لجاب على تقدير صحة ما ذكر بان ليس المراد جميع
ما يصح استعماله فيه كذلك والا لتعذر كونه حقيقة للكل لثبوت المجاز ظاهرا واذا اريد ما هو
اعم من الجميع والبعض يتأتى القسم المذكور   وتسمى المترادفة الظاهر اعتبار كون
المعنى الواحد حقيقيا للكل واعلم ان كل واحد من الالفاظ المتباينة اما كلي او جزئي الى آخر ما
ذكر هناك وايضا يحتمل ان يكون كل واحد منها او بعضها مشتركا او حقيقة ومجازا
وكذلك المشترك اما كلي او جزئي اما بحسب معنييه او احدهما وقس الباقي على ما عرفت وان
القسم الاول اعني اللفظ الواحد لمعنى واحد يوجد في الاسم والفعل والحرف لكن الاخيرين
لا يتصفان بالكلية والجزئية وكذا المتباينة والمشترك والحقيقة والمجاز واما المشتق
فيوجد في الاسم والفعل دون الحرف وعليك بالتأمل في البواقي   واستدل
عن دليل المختار الذي زيفه قد خالف هذا الاصطلاح في مباحث النسخ حيث قال واستدل
بان بعض ابراهيم امر بالذبح فانه قد اورد عليه الا واجاب عنه فبقي اصل الدليل
سالما   هذا اذا كان المذهب المخالف متعينا وذلك بان يقسم المذهبان

النفي والاثبات والا اي وان لم يكن المذهب المخالف متعينا بان لا يقسما النفي
والاثبات بل يكون هناك احتمالات كل واحد منها او بعضها مذهب لطائفة عبر
عنه اي عن المذهب المخالف بذكر ذي المذهب اما باسمه لقبا كان او غيره او بنسبته
الى المذهب او عبر عنه بذكر نفس المذهب وقد مثل للثلثة على الترتيب   وعن
الاجوبة اي يعبر عنها سواء كانت اجوبة عن الادلة المزيفة على المختار او عن ادلة
الخصم   ونحوه مثل عورض وقلنا   وامثال ما ذكر من نحو لا يقال وان قيل
بل اللفظ المشترك واقع في اللغة قد يقال للمشترك اما ان يجب وقوعه او يمتنع او يمكن
وح اما ان يكون واقعا او لا فانحصرت الاحتمالات العقلية في اربعة وقد ذهب
الى كل منها طائفة الا ان مرجعها الى اثنين اذ لا يتصور هنا وجوب ولا امتناع بالذات
بل بالغير فهما راجعان الى الامكان فالواجب هو الممكن بالغير الواقع فلذلك لم يتعرض
المص الا للوقوع وعدمه   على ان القرء   هو بفتح القاف في اللغة الفصيحة وقد يضم
وهو معنى الاشتراك اي كون اللفظ الواحد موضوعا للمعنيين معا على سبيل البدل
وهو الموضوع لمعنى واحد اذا وقع في معناه شك بحيث يتردد بين معنيين صدق عليه
انه للمعنيين على البدل من غير ترجيح وليس بمشترك في نفس الامر ولا عند المتشكك فاحترز عنه
بقوله معا اذ لا يصدق عليه انه لهما معا فلئن قلت كون اللفظ لمعنيين اما ان يراد كونه
موضوعا لهما فاللام على حالها او مستعملا فيهما فاللام بمعنى في او على حالها لوجود معنى الاختصاص
هناك وعلى التقديرين لا يندرج في التعريف المنفرد المشكوك فيه اذ ليس موضوعا
ولا مستعملا للمعنيين فلا حاجة الى الاحتراز عنه قلت لما دار وضعه واستعماله بين المعنيين
عند المتشكك جاز انتسابه اليهما في الوضع والاستعمال بحسب الظاهر عنده فاحترز عنه
زيادة احتياط   وقوله على البدل احترز المتواطي اي احترز عنه لانه للقدر المشترك بين افراده
لا لهما وقد يقال فلا حاجة الى الاحتراز عنه اذ ليس موضوعا لاكثر من معنى واحد فهو خارج عن
التعريف وكذلك ان قدر الاستعمال فانه يستعمل في القدر المشترك حقيقة فقط واما
استعماله في خصوصيات الافراد فبالمجاز والجواب ان ذلك بحسب الظاهر ايضا فلان المتواطي

يحمل على افراده بطريق الحقيقة فيظن انه موضوع لها او مستعمل فيها حقيقة وليس كذلك
بل هو موضوع للمشترك ومستعمل فيه وقد حمل هو على الافراد فلذلك احترز عنه بقوله
على البدل فانه وان كان موضوعا للافراد او مستعملا لها بحسب الظاهر لكن ذلك الوضع
والاستعمال ليس على البدل بل باعتبار القدر المشترك وعن الموضوع للجميع
اي احترز عن الموضوع لمجموع معنيين او اكثر من حيث المجموع قوله وقولنا من غير
ترجيح عن الحقيقة والمجاز يعني انه احترز عن اللفظ بالقياس الى معنيه الحقيقي
والمجازي فانه بهذا الاعتبار لا يسمى مشتركا وهذا الاحتراز انما يحتاج اليه على تقدير اعتبار الوضع
اذ قيل بكون المجاز موضوعا والا فهو خارج به واما على اعتبار الاستعمال فالاحتياج
اليه واضح لكنه يتوجه عليه شيآن احدهما ان اللفظ الموضوع للمعنيين على السوية لا يوصف
بالاشتراك الا بعد الاستعمال وقد يلزم كما في الحقيقة والمجاز وثانيهما ان اللفظ المنفرد
اذا كان له مجازان متساويان قد استعمل فيهما يلزم ان يكون مشتركا فالحق اعتبار
الوضع كما ينبئ عنه قوله وعن الموضوع للجميع حيث لم يقل وعن المستعمل له وايضا كون اللام
للوضع اظهر من كونها صلة للاستعمال لخلت اكثر المسميات يريد المعاني وانما
اطلق عليها اسم المسميات تنبيها على استحقاقها التسمية بالالفاظ عن الاسم
اي اللفظ الدال عليها اسما كان او فعلا او حرفا فان الاسم بحسب اللغة يتناولها
وهو ظاهر لان من المعاني مراتب اعداد التي لا يتناهى لتركبهما من الحروف المتناهية
اي في اللغة المفروضة فان حروف لغة العرب بل اية لغة فرضت متناهية قطعا بل
لو ادعي ذلك في حروف جميع اللغات لم يبعد مرات متناهية انما قال ذلك
ليلزم تناهي الالفاظ اذ لو كان الضم مرات غير متناهية كان الحاصل غير متناه
كان الموضوع له متناهيا لمساواته المتناهي الذي هو الالفاظ وهي الاكثر يعني ان
المعاني الباقية هي اكثر المسميات فاللام في الاكثر للعهد الخارجي ولذلك لم يؤنثه بل لانه
للباقية الى ما وضع اللفظ له لعدم تناهي الباقية مع كونه متناهيا فيقلب الدليل
فيقال لو وقع المشترك على ما زعمتموه من اشتراك اللفظ بين معان متناهية لخلت

معان ٥

اكثر المسميات اذ لو فرض اشتراك كل لفظ من الالفاظ المتناهية بين كثيرة متناهية كان
الموضوع له متناهيا ضرورة ان المركب من امور متناهية العدة كل واحد منها
عدة متناهية يكون متناهيا في العدة فيخلو اكثر المعاني عن الاسم ويظهر منه ان المستلزم
للخلو ليس عدم الاشتراك المدعى الجواب انا لا نسلم ان المعاني المختلفة والمتضادة
غير متناهية المعاني منحصرة في ثلثة اقسام المتماثلة والمتضادة والمتخالفة سيأتي من انها
اما ان يتساوى في صفات النفس وهي ما لا يحتاج الوصف به الى تعقل امر زايد كالانسانية
للانسان والحقيقة والوجود والشيئية له فهي المتماثلة كافراد الفرس مثلا او لا فاما ان
يتنافى بانفسها اي يمتنع اجتماعها في محل واحد بالنظر الى ذواتها فهي المتضادة كانواع
الالوان او لا فهي المتخالفة كالسواد والحركة والحلاوة اذا تمهد هذا فنقول لا نم ان المختلفة
والمتضادة غير متناهية واما المتماثلة فانها وان كانت غير متناهية لكن لا يجب الوضع
لها ولا يحتاج اليه بحسب خصوصياتها الغير المتناهية بل باعتبار الحقيقة الواحدة التي
اتفقت هي فيها سلمناه اي كون المختلفة والمتضادة غير متناهية او وجوب
الوضع والاحتياج اليه لخصوصيات المتماثلة سلمناه لكن لا نم لزوم الخلو
سلمناه الاحتياج الى الوضع لجميع المعاني الغير المتناهية لكن لا نم لزوم خلو بعض المعاني عن
الالفاظ لولا الاشتراك فان تركب الالفاظ من الحروف المتناهية لا يستلزم تناهيها
لجواز لاتناهي الصور الحاصلة في تلك الحروف بعضها الى بعض على وجوه مختلفة من الحركات
والسكنات والعدة مرات غير متناهية او لا ترى ان مراتب الاعداد غير متناهية
ويمكن التعبير عن جميعها بالتصرف في اثنا عشر اسما فالمركب منها
غير متناه لاختلاف وجوه التاليف فيما اولى ذكرناه اذ يمكن التعبير عنها بالاضافة
الى المحل كان يقال رايحة المسك والعنبر او غيرهما كالموافقة والمخالفة للطبع فيقال
رايحة طيبة او كريهة وفي بعض النسخ لا نسلم الثانية وهو بطلان اللازم اذ من المسميات
المختلفة ما لا يوضع له اسم ويعبر عنه بالفاظ المجازية بل قال ابن متويه اكثر اللغة مجاز
وكانواع الروايح ولا تخل مقصود الوضع الى قوله وكانواع الروايح عطف على قوله

المجازية والتقدير ويعبر عنه بالالفاظ المجازية وبالحقيقية كانواع الروايح فان
التعبير عنها بالاضافة الى المحل وغيرها على سبيل الحقيقة وكذلك كثير من الصفات
فان مراتب الشدة والضعف في الحركة والحلاوة لم يوضع لخصوصياتها الفاظ مع
التمكن عن التعبير اما بالالفاظ المجازية او الحقيقية فلا طلاق عليهما حقيقة اما للاتفاق
على ذلك كما ذكره الآمدي في منتهاه واما لعدم صحة سلب الموجود عن شيء منهما في نفس
الامر لكان اي اطلاقه عليهما حقيقة باعتبار وضعه لمعنى عام مشترك بين القديم والحادث
ضرورة انحصار اطلاق اللفظ حقيقة على معنيين في الاشتراك اللفظي والمعنوي
فانه اذا لم يكن موضوعا لخصوصية كل منهما ولا لامر مشترك بينهما فاما ان لا يكون موضوعا
لخصوصية شيء منهما فلا يكون حقيقة في واحد منهما واما ان يكون موضوعا لخصوصية
احدهما فقط فهو فيه حقيقة وفي الآخر مجاز فان قلت المنقول حقيقة في معنييه وليس
من المشترك لفظا ولا معنى قلت ان لم يكن النقل لمناسبة فهو من المشترك اللفظي
اذ هو موضوع لهما على السوية وان كان لمناسبة فهو حقيقة في المعنى الاول مجاز في الثاني
بحسب اللغة وحقيقة فيه ومجاز في الاول بحسب العرف ولاندراجه تحتهما لم يتعرض
للمص في التقسيم السابق لايقال على تقدير وضعه لامر مشترك بينهما لا يكون حقيقة
في شيء منهما لان اطلاق العام على الخاص على تقدير الجواز من اقسام المجاز لانا نقول اذا
اطلق العام واريد به الخاص من حيث خصوصه كان مجازا واما ان اطلق عليه
باعتبار عمومه اي باعتبار ما فيه من معنى العام ويستفاد الخصوصية من القرائن
حالية او مقالية فهو حقيقة اذ لم يطلق الا على معناه وكذلك اذا حمل العام على الخاص
بحسب معناه كان حقيقة ايضا كقولك الانسان حيوان وهو اي كونه موضوعا لامر
عام مشترك بينهما معنى التواطي يعني الاشتراك المعنوي كما سيأتي والثانية
اي المقدمة الثانية وهي بطلان اللازم فليس مراد احد فيهما لان ذات الواجب
تعالى مخالفة لسائر الذوات بالحقيقة وان كان المسمى صفة فهو واجب في القديم
تعالى ممكن في الحادث وانه محال لان الوجوب بالذات والامكان من لوازم

الماهيات

الماهيات وهما متنافيان وتنافي اللوازم ملزوم لتنافي الملزومات فيلزم منافات
الشيء لنفسه والجواب ان اريد بوجوب الصفة في القديم ان تلك الصفة واجبة بذاتها
فممنوع كيف والوجوب الذاتي تنافي الصفة لاحتياجها الى الموصوف وان اريد ان
تلك الصفة واجبة لذات القديم سبحانه بمعنى ان ذاته يقتضيها اقتضاء تاما فهو صحيح وعلى
هذا فامكانها في الحادث ان ذاته لا يقتضيها كذلك ولا استحالة في كون الصفة الممكنة في
نفسها الواحدة بالحقيقة ثابتة لذاتين تقتضيها احديهما دون الاخرى فظهر ان الاختلاف
في الوجوب والامكان لا يمنع التواطؤ اي الاشتراك المعنوي لما حققنا من ان الوجوب
والامكان راجعان الى ذاتي القديم والحادث فاللازم ح اختلاف الذاتين لا الصفة
والقول بان رجوعهما الى الصفة يستلزم كون احدى الصفتين مخالفة للاخرى في الحقيقة ولا
يمنع ذلك من اشتراكهما في امر عام يوضع اللفظ بازائه كالسواد والبياض المشتركين في
معنى اللون باطل لانا ننقل الكلام الى ذلك الامر العام المسمى بالموجود فانه واجب في القديم
ممكن في الحادث كالعالم والمتكلم فانهما في القديم واجبان لاقتضاء ذاته اياهما
وفي الحادث ممكنان لعدم اقتضاء ذاته لهما مع انهما اي العالم في القديم والعالم في
الحادث مشتركان في معنى قطعا وان كانا متمايزين بحسب الخصوصيات ولفظ العالم انما
هو موضوع بازاء ذلك المعنى وكذا الحال في المتكلم ا مع ان القديم والحادث مشتركان
في معنى باعتبار العلم والتكلم وهو الذي وضع بازائه العالم والمتكلم وانما اورد المثالين توضيحا
للمنع بناء على ان الاشتراك المعنوي فيهما اظهر كما اشار اليه الشارح بقوله قطعا فان
قلت لم الزم يعني اللازم من انتفاء الاشتراك اللفظي هو الاشتراك المعنوي المنقسم الى التواطؤ
والتشكيك فلا يستلزم شيئا منهما فلم الزم المص من الاشتراك المعنوي اللازم لانتفاء الاشتراك
اللفظي التواطؤ والتشكيك محتمل فقوله معنى منون تميز للاشتراك والتواطؤ منصوب على انه
مفعول الزم ويحتمل احتمالا بعيدا ان يضاف معنى الى التواطؤ وتقدير الكلام هكذا لم الزم من عدم
الاشتراك اي لفظا فانه المتبادر عند الاطلاق معنى التواطؤ والغرض ان ذلك التفاوت
الذي بين افراد المشكك ان كان ماخوذا في الماهية يعني في مسمى المشكك فلا اشتراك معنويا

هناك ضرورة ان البياض الماخوذ مع خصوصية الشدة مثلا معنى والماخوذ مع خصوصية
الضعف معنى آخر والغرض ان تلك الخصوصيات داخلة فى مسمى لفظ البياض فيكون
مشتركا لفظيا لا معنويا وان لم يكن التفاوت ماخوذا فى مسمى المشكك بل يكون مسماه
مثلا مطلق البياض المشترك بين افراده فلا تفاوت فى مسمى المشكك بل يكون مسماه مثلا
مطلق البياض المشترك بين افراده لتساويه فيها فيكون متواطيا لا مشككا اصلا والجواب
ان التفاوت ماخوذ فى ماهية ما صدق عليه ذلك اى مسمى المشكك من افراده دون
ماهية مسماه فلا يلزم التواطؤ لاعتبار التفاوت فى الافراد ولا الاشتراك لعدم اعتباره فى
ماهية المسمى الحاصل ان التفاوت انما هو فى الافراد لا مطلقا بل باعتبار حصوله فيها وصدقه
عليها فالمعنى الواحد اذا كان حاصلا فى افراد صادقا عليها فاما ان يختلف تلك
الافراد فى حصوله فيها اولا فالاول هو المشكك والثانى هو المتواطى وعلى هذا فقوله اذا
لم يكن التفاوت ماخوذا فى المسمى فلا تفاوت ان اراد به انه لا تفاوت فى المسمى
حيث هو فمسلم لكن لا يستلزم ذلك التواطؤ لجواز الاختلاف والتفاوت فيه بالقياس
الى الافراد وان اراد انه لا تفاوت اصلا فممنوع لجواز التفاوت باعتبار الصدق عليها
وبهذا القدر يتم الكلام واما المراد بما صدق عليه هل هو الحصص التى هى افراد اعتبارية
له او الافراد الحقيقية وان مسمى المشكك هل يجوز ان يكون ذاتيا لماهية الافراد الحقيقية
اولا وان وجوه التفاوت داخلة فى ماهية الافراد والحصص او فى هوية احديهما
وان التشكيك منحصر بالاستقراء فى ثلثة اقسام فمما لا يتوقف عليه المراد مع احتياجه
الى تعمق فى الانظار وتطويل فى الكلام   واما لانه توسع فى تسمية الشئ اى الاشتراك
المعنوى باحد قسميه الذى هو التواطؤ اطلاقا للخاص على العام وايا ما كان فالمراد بالتواطؤ
الاشتراك معنى   وما يظن به ذلك اى الاشتراك لفظا فاما حقيقة ومجاز بان يكون
موضوعا لاحدهما واستعمل فى الآخر للمناسبة وكثر ذلك فيها فاشتبه المعنى الحقيقى بالمجازى
فظن انه مشترك بينهما واما متواط لكونه موضوعا للقدر المشترك فاستعمل فيهما باعتباره
فظن الاشتراك بينهما   كما ترى اى فى الالفاظ المشتركة المستعملة مع القرائن الحالية

والمقالية

والمقالية التى يفهم منها المقصود تفصيلا   بل ليس اسماء الاجناس فانها لا تدل على تفاصيل ما تحتها
ولا يقصد بانفسها ذلك بل يفهم منها امر مجمل سواء قيل انها موضوعة للحقايق بقيد الوحدة ام ليس
حيث هى لكنها تطلق على فرد منها باعتبار اشتماله عليها   بل يقصد التعريف الاجمالى اما
لان العلم قد تعلق بمجمل واما لان التفصيل يلزمه محذور   فاما ان يقع مبينا كان يقال مثلا
عسعس بمعنى اقبل اولا بمعنى ادبر   لامكان بيانه بمنفرد اى ما ليس بمشترك فلا يحتاج
الى بيان كان يقال اقبل او ادبر وقد يقال ربما لم يكن للمعنى المقصود لفظ منفرد فلا يمكن
بيانه به   وحاصله لزوم ما لا حاجة اليه اى فى افهام المقصود وذلك على تقدير البيان
او ما لا يفيد المقصود وذلك على تقدير عدمه   الجواب يعنى نختار وقوعه فى القرآن غير
مبين ونحو اما ان يتعلق بالاحكام او بغيرها فعلى الثانى يحصل فائدة اجمالية كما فى اسماء
الاجناس وقد عرفت انها قد تكون مقصودة وعلى الاول يحصل فائدة اخرى ايضا وقد
نختار وقوعه فيه مبينا ولا نقص لان ذكر الشئ مجملا اولا ومفصلا ثانيا ابلغ واوقع

الترادف
قد اختلف فى ان المترادف توارد لفظين او الفاظ فى الدلالة على الانفراد
بحسب اصل الوضع على معنى واحد من جهة واحدة فخرج بقيد الانفراد التابع والمتبوع
باعتبار اصل الوضع الالفاظ الدالة على معنى واحد مجازا والتى يدل بعضها مجازا وبعضها
حقيقة وبوحدة المعنى ما يدل على معان متعددة كالتاكيد والمؤكد وبوحدة الجهة
الحد والمحدود وقيل فلا حاجة الى تقييد الالفاظ بالمفردة احترازا عن الحد والمحدود وقد
يقال ان مثل قولك الانسان قاعد والبشر جالس قد توارد فى الدلالة على معنى واحد من جهة
واحدة بحسب اصل الوضع استقلالا فان سميا مترادفين فذاك والا احتيج الى قيد الافراد
وهو الظاهر   وما يظن منه يعنى ان ما يظن به انه من قبيل الترادف ليس منه بل هو من باب
اختلاف الذات والصفة اى بعضها موضوع للذات وبعضها للصفة كالانسان والناطق
او اختلاف الصفة وصفة الصفة كالناطق والفصيح او اختلاف الذات وصفة الصفة
كالانسان والفصيح او اختلاف الصفات المتعددة لذات واحدة لكن وقع الالتباس
لشدة الاتصال بين هذه المفاهيم انها موضوعة لمعنى واحد   وهو على الحكيم غير جائز ولا

شك ان الواضع حكيم ان كان هو الله سبحانه وان كان غيره فكذلك لان وضع هذه اللغات
المشتملة على اللطائف الكثيرة والدقايق العزيزة لا يتاتى الا من حكيم له نوع اطلاع عليها
فيكون اى التوسع فى التعبير افضى الى المقصود لامكان التوصل اليه باحدهما
عند نسيان الآخر اذ قد يصلح احدهما للروى اى للقافية الروى هو الحرف الاخير
من القافية الذى يبنى عليه القصيدة وتنسب اليه كاللام فى قوله قفا نبك والقافية
عند الاخفش هى الكلمة الاخيرة من البيت كلفظ حومل فيه وعند غيره من آخر البيت الى
ساكن اليه مع الحركة السابقة عليه وقيل مع المتحرك الذى قبله فهى على الاول القافية من حركة اللام
الى آخر البيت وعلى الثانى من الحاء وانما فسر الروى بالقافية لان احد المترادفين لا يصلح ان يكون
رويا بل قافية او لوزن الشعر اى يصح الوزن باحدهما دون الآخر وهو ظاهر هذا
فى النظم واما تيسير النثر فلان الفواصل والاسجاع فيه بمنزلة القوافى فربما صلح احدهما لذلك
دون الآخر وايضا فان احسن السجع ما تساوت قرائنه وقد يحصل ذلك باحدهما فقط
وكالتقابل الموجود فى الاحكام وفى اكثر نسخ المتن والمطابقة وما ذكره فى تعريف
التقابل من انه ذكر معنيين متقابلين تفسير للمطابقة على ما هو المشهور واما التقابل فهو
قسم منها وقد عرفوه بان يؤتى بمعنيين متوافقين او اكثر ثم بما يقابلهما كقوله تعالى فليضحكوا
قليلا وليبكوا كثيرا الا انه لا مناقشة فى الاصطلاحات فجاز ان يطلق التقابل على ما هى
مطابقة وبالعكس وانما يتصور ذلك اى حصول التقابل باحد المترادفين دون
الآخر والمقصود دفع ما قيل من ان الترادف لا مدخل له فى تيسير المطابقة اصلا اذ
المعتبر فيها الجمع بين معنيين متضادين فقط لا ان يعتبر مع ذلك كون احدهما موازنا
للآخر او موافقا له فى الآخر او نحوهما وتقريره ان معنى تيسير الترادف للمطابقة حصولها
باحد المترادفين دون الآخر وذلك ممكن اذا كان احدهما موضوعا بالاشتراك لمعنى
آخر غير ما تراد فا عليه يحصل باعتبار ذلك المعنى الآخر التقابل دون صاحبه اى لا يكون
موضوعا للمعنى الذى يحصل التقابل باعتباره كما قال معرى لبغدادى خسنا خير من خسكم
فقال البغدادى فى جوابه خسنا خير من خياركم فوقع التقابل بين الخس والخيار بوجه وهو ان

يراد بالخس الخسيس وبالخيار خلاف الاشرار ووقع بينهما المشاكلة ايضا بوجه آخر وهو ان
يراد بالخس النبت المعروف وبالخيار القثاء والمراد من المشاكلة هو التناسب المسمى
بمراعات النظير اعنى جمع امر مع ما يناسبه لا بالتضاد لا المشاكلة المصطلحة
التى هى ذكر الشئ بلفظ غيره لوقوعه فى صحبته ولو قال خسنا خير من قثائكم لم
يحصل التقابل اصلا بل كان هناك مشاكلة ثم انك تعلم ان التقابل
الذى كان فى هذا الكلام انما نشأ من اشتراك كل من الخس والخيار بين معنييه
فلاشتراك الخيار بين المعنيين مدخل فى حصول التقابل بخلاف كونه مرادفا
للقثاء اذ لا اثر له فى ذلك قطعا فانا لو فرضنا ان القثاء لم يوضع لمعناه
لم يضر ذلك فى التقابل اصلا نعم اذا فرض وضع القثاء لمعناه مقدما
على وضع الخيار له كان لوضعه له مع ملاحظة وضعه للمعنى الآخر دخل فى حصول
التقابل وبهذا يتم المطلوب او يكفى سند المنع لا يقدح فيه انه لو علم بفرض لم يكن لوضع
القثاء اثر فى حصوله قيل هذا التوجيه انما يصح لو كان الخيار عربيا وقد صرح الجوهرى بخلافه وفى
الكلام فى المترادف من لغة واحدة اذ لا منكر له من اللغات المتعددة والصحيح ان تيسير الترادف
للمطابقة فيما اذا اريد تكرارها بغير ما وقعت به اولا فيقال مثلا فيه قبض وبسط وامساك
واطلاق ويتكرر بدون استقباح والجواب بعد كونه مناقشة فى مثال جزئى
لا يختص المطلوب فيه ان الخيار بعد استعمال العرب اياه صار فى حكم موضوعات لغتهم
فانهم قد اعتبروا وضعه لذلك المعنى وان كان من غيرهم ثم استعملوه فيه فردوا ان اعتبار
هذا الوضع مع وضع القثاء عندهم لذلك المعنى يستلزم عراء احدهما عن الفائدة بالقياس اليهم واما ما ذكره من التوجيه ففيه ان الاصل فى قرائن الاسجاع وما فى حكمها
اختلاف المعانى وايضا الحاصل من الترادف هناك فى الحقيقة دفع التكرار اللفظى
لا حصول المطابقة ولا اختصاص له بها اذ قد يقصد دفع التكرار لفظا فى تكريرها معنى
زعم قوم ان الحد يريد الحد الحقيقى كما دل عليه الجواب ولان اللفظى مرادف ودعوى الترادف
فى الرسمى بعيدة جدا اذ الحد يدل على المفردات اى على اجزاء المحدود باوضاع متعددة

فدلالته عليها تفصيلية بخلاف المحدود فانه يدل عليها بوضع واحد فدلالته اجمالية فهما دالان
على معنى واحد لا يدل لان عليه من جهة واحدة واما اختار اتحاد المعنى في الحد و
المحدود دون ما ذهب اليه غيره من اختلافه فيهما لدلالة المحدود على الماهية والحد على
جميع الاجزاء نظرا الى اتحاد الماهية وجميع اجزائها بحسب الحقيقة واما الاختلاف بالاجمال
والتفصيل فهو عند التحقيق راجع الى الدلالة لا الى نفس المدلول في ذاته لان نطشان
لا يفرد اي لا يذكر منفردا عن متبوعه ولو افرد لم يدل على شيء اصلا قال ابن دريد سالت
اباحاتم عن معنى قولهم بسن فقال ما ادري ما هو بخلاف عطشان فانه دال على معناه مجموعا
ومنفردا فقد خرجا عن التعريف بقيد الانفراد وان لم يعتبر امكن اخراجهما بقيد وحدة
الجهة قد اختلف في وجوب صحة وقوع كل من المترادفين عبارة المتن على النسخ
المشهورة هكذا يقع كل من المترادفين مكان الآخر واما النسخة الواقعة الى الشارح رحمه الله
ففيها يجب قيام كل من المترادفين مكان الآخر فاحتاج في تصحيح الكلام الى تقدير الصحة
لكان ذلك الامتناع لمانع قطعا ولا يتصور هناك مانع الا من جهة المعنى
او التركيب وكلاهما منتف يصح خداي اكبر اي في تحريمة الافتتاح للخلاف فيه
يعني في هذا التركيب وصحته ولا الزام الا بما هو مجمع عليه اذ لم يثبت بدليل سواه وعلى
الجواب بنفي المدعى على عمومه واما الجواب الثاني بالفرق فيقتضي تخصيصه بالمترادفين
من لغة واحدة قيل والحق ان المجوز ان اراد انه يصح في القرآن فهو باطل قطعا وان
اراد في الحديث فهو على الخلاف الذي سياتي وان اراد في الاذكار والادعية فهو اما
على الخلاف او المنع رعاية لخصوصية الالفاظ فيها وان اراد في غيرها فهو صواب
سواء كانت من لغة واحدة او اكثر الغرض تعريف الحقيقة والمجاز يعني ان الغرض
من هذه المسألة بيان الحقيقة والمجاز بحديهما واحوالهما من الانقسام وغيره فالمراد
من التعريف معناه اللغوي اعني البيان وكذا اريد من البحث معناه لغة اعني التفتيش
والكشف الشامل للتصوير وبيان التصديق وان خص اصطلاحا بالاخير غالبا
ويمكن ان يقال الغرض الاصلي سواء كان الحد وما ذكر من الاحكام فبالتبع قوله وفيه

اي في تعريفهما بحثان اي كل واحد منهما في ضمن هذا الجزئي الذي هو تعريفهما والحقيقة
في اللغة ~~الحقيقة في اللغة~~ الحقيقة فعيلة من حق يحق بالكسر اذا لزم وثبت فهي بمعنى الثابتة
اللازمة ولذلك اطلقت في اللغة على ذات الشيء اللازمة له ونقلت في الاصطلاح منها
الى اللفظ المذكور للمناسبة في اللزوم والثبات هذا هو المفهوم من ظاهر الشرح فتأمل
للاحكام وانت خبير بما ذكر فيهما من التوجيهات الاخر فلا حاجة ذكرها اي بحسب
وضع اول الكلام يحتمل وجهين احدهما ان لفظة في بمعنى السببية وقد وردت بهذا المعنى
في الاخبار كقوله عليه السلام عذبت امراة في هرة حبستها حتى ماتت اي بسبب
هرة حبستها وفي النفس المؤمنة مائة من الابل اي بسبب قتلها وفي خمس من الابل شاة
وفي التنزيل ايضا كقوله تعالى لمسكم فيما اخذتم وقوله تعالى لمسكم فيما افضتم فالحقيقة اللفظ
المستعمل بسبب وضع اول وبحسبه فلفظة في ههنا كهي فيما يقال هذا اللفظ يستعمل في وضع
الشرع او اللغة لمعنى كذا اي يستعمل له بسبب وضع احدهما فهي متعلقة بالاستعمال على معنى
السببية وليست صلة للاستعمال كما في قولك استعمل اللفظ في المعنى الفلاني وليس في
التعريف على هذا التوجيه الاحمل في على معنى يقل استعمالها فيه وقرينة ارادتها اجراء الكلام
على ظاهره الذي لولاه لاحتاج الحد الى القيد المشهور اعني قولنا في اصطلاح التخاطب
او الى اعتبار قيد الحيثية اعني قولنا من حيث هو موضوع له اولا لئلا ينتقض بالصلاة
اذا استعملها الشارع في الدعاء لمناسبة معناها الشرعي فانها مجاز قطعا ويصدق
عليها انها لفظ مستعمل في شيء وضع له اولا وانما تخرج عن الحد باحد القيدين اذ وضعها
للدعاء ليس في اصطلاح التخاطب ولا استعمالها فيه من حيث انها موضوعة له اولا
وحمل في على معناه المشهور يستلزم محذورين جعل الوضع بمعنى الموضوع له وهو خلاف
الظاهر وتقدير قيد في التعريف وحملها على السببية لا يستلزم الا محذورا واحدا فهو
اولى ويؤيد هذا الوجه قوله اولا اي بحسب وضع اول وثانيا لانه لم يستعمل فيه بوضع
اول وثانيهما يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان المعنى ليس ظرفا للاستعمال تحقيقا بل تقديرا
فانه لما تعلق بالمعنى تعلقا مخصوصا صار كانه ظرف للاستعمال ومحيط به ولا شك

قال الآمدي الحق لغة هو الثابت اللازم
وهو نقيض الباطل ومنه حقيقة الشيء
اي ذاته الثابتة اللازمة له اقول يا
نقلنا يظهر ان ما ذكره الشارح في تبيين الحقيقة
ليس هو ما جعله الآمدي معناه بحسب اللغة
بل هذا المعنى ماخوذ من المعنى اللغوي لان هذا
معنى اسمي والمعنى اللغوي معنى وصفي
فصار الحاصل ان لفظ الحقيقة قد نقل من
معنى الثابت اللازم سواء كان الموصوف
ذات الشيء او غيرها لا الى معنى الذات الثابتة
اي ذات الشيء وذكر اللازمة لبيان المناسبة
مع المعنى الاصلي المعتبر في النقل والمطابق
المعنى اللغوي على هذا المعنى المنقول اليه
وان امكن توجيهه لكن الظاهر ان المعنى الذي
نقل اللفظ منه الى المعنى المراد ههنا وهو
اللفظ المستعمل في وضع اول هو المعنى
الوصفي ولم يسقط هذا المعنى في النقل
فتعسف ... اي المعنى الاول

ان الاستعمال معلق بالوضع وناشٍ منه بحيث يتصور ههنا ايضا ظرفية تقديرا فكما يقال
استعمل اللفظ في معنى كذا بناء على الظرفية المقدرة قد يقال استعمل في وضع كذا بناء عليها
ولما كان مآل الظرفية هناك الى تعلق خاص استعمل فيه اللام كثيرا وان كان استعمال
في اكثر ومآلها ههنا الى السببية استعمل فيه الباء اكثر وان كان في مستعمله ايضا واذا
عرفت هذا فالشارح قدس سره قد حمل لفظة في على الظرفية المقدرة للوضع بالقياس
الى الاستعمال واجرى الوضع على ظاهره وما ذكره في التفسير هو حاصل المعنى وبادي
الكلام على ما تقرر انفا وانت بعد خبرتك بمحصل كلامه عارف بتطبيقه على المراد
وبما يرد على ما قيل عليه من ان الحرف في من كونه صلة للاستعمال وكونه بمعنى الباء مع تقدير
مضاف اكثر خروجا عن الظاهر ولا حاجة الى زيادة القيد لاعتبار ملاحظة الحيثية
لان الشارح رحمه الله لم يقل ان في ليس صلة للاستعمال اصلا بل حكم انه ليس صلة له
ههنا كما هو صلة له في قولك استعمل في المعنى الفلاني وقد عرفت ان الامر كذلك على
الوجهين واما كونه بمعنى الباء في الوجه الاول فهو وان كان خلاف الظاهر لكن المحذور
هنا واحد وهناك شيئان اذ لا بد من اعتبار قيد سواء كان قيد الحيثية او غيره
وانما خص الاول بالذكر لشهرته في هذا المقام واما تقدير المضاف فالشرح بري
عنه اذ لا حاجة اليه في شيء من الوجهين قطعا وما ذكره من قوله اي بحسب وضع
اول فهو حاصل المعنى لان لفظ حسب مقدر هناك بل المراد الوضع بل بالمناسبة
او لوضع غير اول بل ملحوظ فيه وضع سابق تنبيه به على فائدتين احديهما الاختلاف
في ان المعنى المجازي هل وضع اللفظ بازائه اولا وهذا الخلاف لفظي منشاؤه
ان وضع اللفظ بازائه اولا وهذا الخلاف لفظي للمعنى فسر بوجهين الاول تعيين
اللفظ بنفسه للمعنى فعلى هذا لا وضع في المجاز بل بالقرينة الشخصية او النوعية فا
ستعماله فيه بالمناسبة لا بالوضع والثاني تعيين اللفظ بازاء المعنى وعلى هذا
ففي المجاز وضع نوعي قطعا اذ لا بد من العلاقة المعتبر نوعها عند الواضع واما الوضع
الشخصي فربما يثبت في بعض وهذا الخلاف جار على مذهبي وجوب النقل وعدمه فعلى الثاني

استعمال

١٣

استعمال المجاز لمجرد المناسبة المعتبرة نوعا والخلاف في ان هذا الاعتبار وضع اولا وعلى
الاول استعماله بالمناسبة المعتبر نوعها مع الاستعمال الشخصي والنزاع فيما ذكر وليس
الاستعمال مع القرينة مستلزما للوضع بالمعنيين حتى يتوهم تفرع الخلاف على المذهبين
فمن قال بوجوب النقل قال بالوضع ومن قال بعدمه قال بعدم الوضع ايضا وثانيهما
منشاء الخلاف ان الوضع هل هو تخصيص عين اللفظ بالمعنى فيكون شخصيا متعلقا
بعين اللفظ بالقياس الى معناه او هو تخصيص اللفظ بالمعنى فينقسم الى الشخصي
والنوعي فعلى الاول المجاز موضوع عند المشترطين النقل في الاحاد اذ قد علم بالاستعمال
تخصيص عينه بازاء المعنى وليس بموضوع عند غيرهم فالاختلاف معنوي راجع الى وجوب
النقل وعدمه وعلى الثاني هو موضوع على المذهبين ويرد على هذا ان نقل الاستعمال
لا يدل على الوضع الشخصي وايضا المشتقات كاسم الفاعل وغيره موضوعة لمعانيها الحقيقية
بلا خلاف مع ان الظاهر ان وضعها نوعي كما سيشير اليه الشارح وثانيتهما ان الوضع الاول
هو ما لم يلاحظ فيه وضع سابق يعلم ذلك من تفسيره لا غير الاول بما لوحظ فيه وضع سابق فلا
يتجه ان الاولية امر اضافي لا يتحقق لوضع الا اذا كان هناك وضع آخر هو ثان بالقياس
اليه فيلزم انه يكون لكل حقيقة وضعان احدهما بالقياس الى ما هو حقيقة فيه وثانيهما بالاضافة
الى غيره ويلزم في كل لفظ كونه مشتركا او ثبوت المعنى المجازي مع كونه موضوعا
واعلم ان تعريفه يريد ان ما ذكره المصنف تعريف الحقيقة يتناول جميع انواعها لان الوضع
المعتبر في التعريف اعني الوضع الاول بالتفسير المذكور اما وضع اللغة او ... ويشمع كلا ما على
هذا في بحث الحقيقة الشرعية واما لم يوله للاصطلاحية مثالا لان ما نحن بصدده اعني الا انه اشارة الى
لفظ الحقيقة منها الثاني في المجاز لفظ اما مفعل من الجواز بمعنى الجواز اي الانتقال من حال
الى غيرها واما اسم مكان بمعنى موضع الانتقال وقد نقل في الاصطلاح الى المعنى المذكور لمناسبته
ان اللفظ قد انتقل الى غير معناه الاصلي وهو متصف بالانتقال وسبب له في الجملة
وان المستعمل قد انتقل فيه من معنى الى معنى آخر هذا هو الظاهر من الشرح وان امكن ان يتوجه
نقل المجاز عن معناه المصدري اي كونه مجازا ومنه الى اللفظ المذكور كما هو المشهور وقوله

في غير اول يتناول المجاز على تقدير الوضع وعدمه فيكون اولى مما يختص باحدهما كقولهم هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لمناسبة بينهما والبحث عن لفظ في كما في تعريف الحقيقة والقيد الاخير اعني قوله على وجه يصح احتراز عن لفظ المستعمل في غير وضع اول على وجه لا يصح مثل ان يستعمل لفظ الارض في السماء وهذا التعريف الذي ذكر فيه هذا القيد ينطبق على مذهبي وجوب النقل في المجاز وعدمه والاكتفاء بالعلاقة فكان احسن مما يختص بمذهب نحو قولهم هو اللفظ المستعمل في غير وضع اول العلاقة بينهما اي بين الموضوع له الاول وغيره اذ يتبادر منه الى الفهم ان الاستعمال للمناسبة لا لهما مع غيرها واليضا ربما يلزم على تقدير وجوب النقل ان لا اعتبار للعلاقة في الاستعمال فلا ينطبق التعريف على هذا المذهب واعلم انه لا بد في تعريف الحقيقة والمجاز على اي وجه كان من اعتبار حيثية الاستعمال اي الحقيقة اللفظ المستعمل بسبب وضع اول من حيث هو كذلك اي من حيث مستعمل بسبب الوضع الاول لئلا ينتقض بالمجاز الذي له حقيقة اذ يصدق عليه انه لفظ مستعمل بسبب وضع اول في الجملة وان لم يكن استعماله المجازي بسببه وعلى هذا القياس تعريف المجاز لا بد فيلا بد في المجاز من العلاقة بين معناه المجازي ومعناه الحقيقي والا اي وان لم يكن بينهما علاقة فهو اي المجاز بل استعماله في المعنى المجازي اما وضع جديد او غير مفيد لانه اذا لم يلاحظ مناسبة بين هذا المعنى والمعنى الحقيقي سواء كان هناك مناسبة او لا فاما ان يقصد بالاطلاق تخصيص اللفظ به وتعيينه بازائه فهو وضع جديد اولا فلا يكون مفيدا اذ المعنى المقصود لا يفهم منه بحسب الوضع اذ لا تعلق به اصلا بل نسبته اليه كنسبته الى ساير المعاني والعلاقة اتصال ما بين المعنيين معتبر بحسب نوعه ويتصور الى ساير ... ذلك الاتصال من وجوه خمسة الاول الاشتراك في الشكل وهو الهيئة الحاصلة للمقدار من حيث انه محاط بحد او اكثر لا خفاء في ظهوره للمتشكل الثاني الاشتراك في صفة والمراد بها ههنا الامر القائم بالغير ما عدا الشكل ويجب ان يكون ظاهرة الثبوت للمعنى الحقيقي ولها به مزيد اختصاص وشهرة لينتقل الذهن من المعنى الحقيقي اعني الموصوف الى الصفة فيفهم المعنى الآخر اعني المجازي

يعني هذا التقسيم باعتبار العلاقة وفي العلاقة باتصال ما ثم قال ووجه الضبط ان يقال ما بين ذاتيهما اتصال اولا وفي القسم الثاني بان لا اتصال بينهما بالذات فظاهر ان المراد بالاتصال في قوله ما بين ذاتيهما اتصال الخاص المذكور لا مطلق الاتصال والا يلزم في القسم الثاني نفي الاتصال مطلقا فيلزم تقسيم العلاقة بل اتصال الى الاتصال المطلق وعدمه فيلزم تقسيم الشيء اي اتصال الى نفسه اي الى الاتصال والى غيره اي عدم الاتصال

باعتبار ثبوت الصفة له كاطلاق الاسد على الشجاع للاشتراك في صفة الشجاعة اذ لها فيه ظهور ومزيد اختصاص فينتقل الذهن منه الى هذه الصفة واذ امتنع مانع من اعتبارها قائمة بالاسد لاحظ ثبوتها لذات اخرى فيفهم المقصود بخلاف اطلاق الاسد على الابخر فانه لا يجوز لعدم ظهور هذه الصفة في الاسد وهذان القسمان من المجاز يسميان مستعارا وما عداهما مجاز مرسلا الثالث انه كان عليها اي كان المستعمل فيه اي المعنى المجازي على الصفة التي يكون اللفظ حقيقة فيها الرابع انه اي المستعمل فيه آيل غالبا الى الصفة التي هي المعنى الحقيقي الخامس المجاورة وهذا الوجه يعم الامور المذكورة وكون الجزء في كل شامل للاجسام والاعراض وكون الحال في محله وكونهما في محل واحد او محلين متقاربين تختص بالاعراض اصطلاحا كان كون المظروف في ظرفه وكونهما في حيزين متقاربين تختص بالاجسام وامام يقل وفي حيز واحد لاستحالة تداخل الاجسام وشغلها حيزا واحدا بخلاف حلول الاعراض الكثيرة في محل واحد كالحركة والسواد في الاسود والمتحرك بل وما هما متلازمان في الوجود عطف على قوله وما لا يكون كذلك باعتبار تخصيصه بما ذكر بعده اي بل ويعم ما هما متلازمان في الوجود ولو عرفا فالتجاور بينهما فيه كالسبب والمسبب الجاريين في الاجسام والاعراض وما هما متلازمان في الخيال والعلم كالضدين فان الذهن ينتقل من ملاحظة السواد مثلا الى البياض وبالعكس فبينهما تلازم عرفي وتجاور ذهني ثم ان المجاورة وان كانت شاملة لهذه الاقسام لا يلزم ان يكون كل واحد منها معتبرا بل المرجع في ذلك الاستقراء اما بين ذاتيهما اتصال يريد به اجتماعا في الاعيان او في الاذهان يدل عليه قوله فيما بعد اذ لو اجتمعا لزم خلاف الفرض لا مطلق الاتصال ليلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره وصاحب الاحكام بعد ما عد الوجوه الخمسة قال وجميع جهات التجوز وان تعددت غير خارجة عما ذكرناه ثم اعلم ان العلماء قد حصروا العلاقة المصححة للتجوز في خمسة وعشرين بالاستقراء وان كان بعض الاقسام منها داخلا في بعض الاول استعمال اسم السبب للمسبب نحو قوله تعالى ... ارحامكم اي صلوا الناس وعكسه كالاثم للخمر

كالاصابع للانامل الرابع عكسه كالوجه للذات الخامس اللزوم للازم كالنطق للدلالة السادس
عكسه كشد الازار للاعتزال عن النساء في قوله شعر قوم اذا حاربوا شدوا ازارهم دون
النساء ولو باتت باطهار السابع احد المتشابهين في صفة شكلا او غيره للاخر كالاسد
للشجاع الثامن المطلق للمقيد كاليوم ليوم القيمة التاسع عكسه كالمشفر للشفة العاشر
الخاص للعام نحو وحسن اولئك رفيقا اى رفقاء الحادي عشر عكسه كالعام المخصوص
الثاني عشر حذف المضاف نحو واسئل القرية ويسمى مجازا بالنقصان الثالث عشر
عكسه نحو انا ابن جلا الرابع عشر المجاورة كالميزاب للماء الخامس عشر الاول اليه السادس
عشر الكون عليه السابع عشر المحل للحال الثامن عشر عكسه نحو ففي رحمة الله اى الجنة التاسع عشر
آلة الشي له كاللسان للذكر العشرون احد البدلين للاخر نحو الدم للدية الحادي والعشرون
النكرة في الاثبات للعموم نحو علمت نفس الثاني والعشرون الضد للضد الثالث والعشرون
المعرف باللام لواحد منكر نحو ادخلوا الباب اى بابا نقلا عن الائمة الرابع والعشرون
الحذف نحو يبين الله لكم ان تضلوا اى لئلا تضلوا الخامس والعشرون الزيادة نحو
ليس كمثله شي هذه جمل فصلوه وعليك بالتأمل في ردها الى ما ذكر في الكتاب والله
اعلم بالصواب   هل يشترط في آحاد المجازات انما ذكر الآحاد لان الخلاف فيها
واما النقل بحسب الانواع فيها لا بد منه ضرورة ان العلاقة التي اتفق عليها ما كانت
معتبرة بحسب نوعها   ولذلك اى ولعدم اشتراط النقل في الآحاد لم يدونوا
في كتب اللغة المجازات تدوينهم الحقايق اذ المذكور فيها هو المعاني الحقيقية وبعض
المجازات المشهورة مستقل بتصحيحه اى بتصحيح التجوز لانا متبعون لهم في اطلاق   قوله
الالفاظ على المعاني والعلاقة دون النقل لا يصحح التجوز فاستوى في حال النقل وعدمه
وجود العلاقة وعدمها اذ مع النقل جاز الاستعمال وجدت العلاقة او لا وبدونه
لم يجز اصلا فلا فايدة فيها فلا معنى للنظر فيها   على افتقاره اليه اى افتقار المجاز او التجوز
او المتجوز الى النظر في العلاقة والجواب ان اللازم على تقدير اشتراط النقل في الآحاد
هو استغناء متجوز في تجوزه من النظر في العلاقة فان الحميت على ذلك التقدير الاستغناء

مطلقا او بالنسبة الى الوضع منعنا الملازمة وان ادعيت استغناء المتجوز في تجوزه
او استغناءه مطلقا منعنا بطلان التالي فيهما فان اهل العربية لم يتفقوا على افتقار
المتجوز في تجوزه اليه ولا على افتقاره اليه في الجملة بل اتفقوا على افتقار الوضع
في الوضع اليه ولنا في الثاني بعد تسليم الاتفاق على افتقار المتجوز في الجملة منع الملازمة
لان استغناءه في التجوز لا يوجب عدم افتقاره اليه مطلقا فتقدير كلامه لا افتقار
المتجوز في تجوزه ولا افتقاره مطلقا سلمناه اى افتقاره مطلقا لا افتقاره
في تجوزه اذ لا يصح الجواب حينئذ قطعا وقوله افتقار الواضع في الوضع اليه
يدل على ان المجاز موضوع في الجملة وان كان وضعا كليا ولو قيل افتقار الواضع
في تجويز الاستعمال اليه يشمل الوضع وعدمه لكن المتبادر من افتقار الواضع
ما ذكره   وهما اى السببية والمسببية نوعان من مطلق المجاورة كما
عرفت معتبران بحسب النوع اتفاقا ومنهم من قال العلاقة في الاول الاشتراك
في معنى وفي الثاني المجاورة وفي الثالث الكون عليه وفي الرابع الاول
اليه غالبا قال ولما كانت العلاقة التي ذكرها المص اربعة انواع ذكر لكل نوع
صورة مشتملة عليه والجواب ان العلاقة المعتبرة نوعا مقتضية لصحة الاستعمال
وتخلف الصحة عنها في بعض الصور لا يقدح في الاقتضاء فان التخلف ربما كان
لمانع مخصوص بتلك الصور فلا يلزم منه قدح في الاقتضاء لان عدم المانع
عن المقتضى جايز وبهذا القدر يتم مقصودنا ولا يلزمنا تعيين المانع فما علم امتناع
استعماله مع العلاقة حكم بوجود مانع هناك اجمالا وما لم يعلم فيه ذلك فان علم
او ظن وجود مانع فيه لم يستعمل والا جاز استعماله لان الاصل عدم المانع
ومنهم من قال ورد المنع من اهل اللغة عن هذه الاطلاقات ثم قال وفي ورود
هذا المنع منهم نظر ومنع كون المصحح لاطلاق النخلة على الانسان هو الاشتراك في
الطول فقط بل هناك اوصاف اخر مشهورة   فلانه اى التجوز بلا نقل اثبات
ما لم يصرح به اطلاق اللفظ على المعنى المجازي فان كان هذا الاثبات لجامع مشترك

بين المعنى المجازي الذي لم يصرح باستعمال اللفظ كان قياسا وان لم يكن الاثبات
الجامع كان اختراعا للغة بلغة العرب وقوله لو لم يعلم الوضع باستقراء العلاقة
مصححة تدل على ان المجاز موضوع وضعا كليا ولو قيل لو لم يعلم جواز الاستعمال الاول كان
وكانه اخذ هذا المعنى من التنبيه فان رفع الفاعل بالوضع قطعا بتصريح اهل اللغة باسمه
كقولهم هذا اللفظ مجاز او بحده كقولهم هذا اللفظ مستعمل في غير وضع اول على
وجه يصح او بخاصته كقولهم استعماله في هذا المعنى متوقف على علاقة لصحة
سلب الانسان لغة وعرفا عن الفاقد بعض الصفات الانسانية المعتد بها
كالبليد وغيره بناء على اعتبارات خطابية وهذا اي وهذا الوجه من علامة
المجاز ملتبس بكونه عكس علامة الحقيقة اذ عدم صحة النفي في نفس الامر علامة
لها ولو قيل وهذا عكس الحقيقة لكان اظهر وتنبيها على اعراب لفظ عكس من المتن
بالرفع خبر المبتدا المحذوف الاعتراض توجيهه ان يقال ليس المراد بصحة
السلب صحة سلب الالفاظ من حيث هي الفاظ عن معانيها الحقيقية في نفس الامر كان
يقال للاسد انه ليس باسد اي ليس بهذا اللفظ بل صحة سلبه بحسب معناه ولا يراد
سلب جميع المعاني لان معناه مجاز الا يمكن سلبه قطعا لادائه الى سلب الشيء عن نفسه
بل سلب ما هو معناه حقيقة ولا يراد سلب بعض المعاني الحقيقية فانه لا يفيد كما في
المشترك بل سلب جميعها ولا يعرف صحة سلب جميع ما هو معناه حقيقة عن المعنى
المفروض الا اذا علم انه ليس شيئا من المعاني الحقيقية وهو اي العلم بكونه ليس شيئا
منها انما يتحقق اذا علم ان اللفظ فيما استعمل فيه اي المعنى المفروض مجاز فاثبات كونه
مجازا به اي بان صحة السلب يستلزم دورا مضمرا بواسطتين وورود هذا على
الحقيقة اظهر لان العلم بعدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن المعنى المستعمل فيه يتوقف
على العلم بكونه من المعاني الحقيقية فاثبات كونه حقيقة فيه بعدم الصحة يستلزم دورا
صريحا بمرتبة واحدة وقد يجاب والغالب من طريقته في هذا الكتاب انه يعبر
عن سوال الخصم بقد يقال او بقد يجاب فان قلت لو كفى سلب بعض المعاني الحقيقية

لزم كون المشترك مجازا في كل واحد من معانيه قلت ذلك انما هو فيما لم يعلم انه حقيقة
فيه او مجاز واما اذا علم كونه حقيقة فيه كما في المشترك المعلوم اشتراكه بالنقل
او العلامة فلا وانت تعلم ان هذا الجواب انما يجري في المجاز دون الحقيقة
لان العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى المفروض انما يتحقق اذا
علم انه بعض منها والا يصح سلب جميعها عنه وكذا الجواب الثاني اذ حاصله ان معرفة
كون اللفظ حقيقة او مجازا في معنى مفروض بهذه العلامة يستلزم الدور اما اذا
علم معناه الحقيقي والمجازي ثم استعمل اللفظ في مورد ولم يعلم اي المعنيين هو
المراد امكن ان يعلم بصحة نفي جميع المعاني الحقيقية عن المورد ان المراد هو المعنى المجازي
فيعلم ان اللفظ في هذا المحل مجاز وليس يمكن انه يعلم بعدم صحة سلب جميعها عنه ان المراد
هو المعنى الحقيقي فيعلم انه ههنا حقيقة لان اللفظ الموضوع للعام اذا استعمل في
الخاص كان مجازا مع امتناع سلب المعنى الحقيقي عن المراد ولذلك تراه قد تعرض
في الجوابين للمجاز دون الحقيقة فانما يعرف بان لا يتبادر غيره لولا القرينة فسر
العكس بعدم تبادر الغير لولا القرينة وهو اعم من انه يتبادر هو او لا وجعل المشترك
اعتراضا على طرد علامة الحقيقة فانها قد وجدت في المشترك المستعمل في معناه المجازي مع
انتفاء الحقيقة واما غيره فقد فسر العكس بتبادره الى الفهم لولا القرينة واورد
المشترك على عكس علامة الحقيقة وانما اختار ذلك التفسير لوجهين احدهما ان علامة
الشيء خاصة له وقد يكون مفارقة غير منعكسة فاذا قيل علامة المعنى الحقيقي ان يتبادر
هو الى الفهم لولا القرينة لم يتجه ان يقال المشترك حقيقة في كل واحد من معانيه ولا يتبادر
شيء منها اذ حاصله انه وجد ههنا الحقيقة ولم يوجد خاصتها ولا محذور فيه واما على
توجيه الشارح فاللازم وجود خاصة الشيء بدونه ولا خفاء في استحالته وثانيهما
انه ان سلم [illegible] فلا معنى للجواب بتبادر غير المعين بل الجواب ان امكن في منع عدم
تبادره او منع كونه حقيقة فيه واما على تفسيره فلا غبار عليه وتفصيل المقام ان يقال
علامة المجاز تبادر الغير مع انتفاء القرينة فلا يرد المشترك على ذلك طردا بالقياس الى معانيه

الحقيقي وهو ظاهر بل عكسا باعتبار معناه المجازي ويمكن حمل كلام المتن عليه لكن السؤال
بعد انعكاس العلامة ما عرفت حاله وعلامة الحقيقة اما التبادر على ذكره الشارحون
فلا يرد المشترك عليه طردا بالنسبة الى معناه مجاز او هو ايضا ظاهر بل عكسا بالاضافة
الى معناه حقيقة واما عدم تبادر الغير كما هو في الشرح فلا يرد المشترك على ذلك
عكسا باعتبار معناه الحقيقي بل طردا بالقياس الى معناه المجازي وهو
غيره اي احد معنيه لا على التعيين غير المعنى المجازي يصدق على المعين اي
على كل معين من معنيي المشترك انه يتبادر غيره اذ غير المعين اعني احدهما مطلقا
الذي هو المتبادر غير كل معين من المعينين ضرورة بان الكلي مغاير لكل واحد
من جزئياته ويصدق ايضا على غير المعين انه لا يتبادر غيره بل يتبادر هو وذلك
علامة الحقيقة فليكن حقيقة فيه فلا يكون مشتركا اشتراكا لفظيا بل متواطيا لكونه
موضوعا للقدر المشترك وتحرير الجواب انه انما يصح ما ذكرتم من لزوم كونه
مجازا في المعين وحقيقة في غير المعين حتى لا يكون مشتركا بل متواطيا ان لو تبادر
الى الفهم مفهوم احدهما لا بعينه على انه المراد واللفظ موضوع للقدر المشترك
الذي هو هذا المفهوم ومستعمل فيه وليس كذلك فانا نعلم ان المراد احدهما بعينه
اذ اللفظ يصلح بحسب الوضع لكل واحد من المعنيين بخصوصه وهو مستعمل
في خصوصية احدهما لكنا لا نعلمه بل نجزم ان المراد اما هذا المعين واما ذاك
المعين وهذا هو المراد من تبادر غير المعين وكل واحد منهما مغاير للمعنى المجازي
وان لم نعلم بخصوصه فيصدق عليه انه يتبادر غيره وان كان تبادره على الاجمال
فانتفى عنه علامة الحقيقة بل وجدت له علامة المجاز ولا يصدق على شيء المعين
انه يتبادر غيره بل هناك تردد بينه وبين غيره فانتفى عنه علامة المجاز بل
وجدت له علامة الحقيقة كما قلنا واسئل القرية لانه اي السؤال سؤال لاهلها
يعني ان لفظ اسئل استعمل في محل هو نسبة السؤال الى القرية بسبب تعلق
السؤال باهلها ولم يستعمل في محل آخر هو نسبة السؤال الى البساط ان وجد فيه

قوله

ذلك اي تعلق السؤال بالاهل وهذا مبني على ما هو المشهور من مذهب المصنف في مثل قولنا
انبت الربيع فان قلت لعل المراد ان القرية اطلقت على اهلها بعلاقة الحلول وقد
وجد ذلك في البساط ولم يطلق على اهله قلت فح كان يقول لانها محل لاهلها بدل
قوله سؤال لاهلها وايضا عدم الاطراد ان يستعمل لفظ في محل لوجود معنى ولا
يستعمل ذلك اللفظ في محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه لا ان لا يستعمل
نظيره فيه وما ذكرتم من هذا القبيل الاعتراض يريد ان علامة المجاز اعني
عدم الاطراد قد وجدت في هذه الالفاظ مع انها حقايق في هذه المعاني فبطلت
العلامة طردا وما قيل من ان السخي والفاضل حقيقتين في غير الله سبحانه مبني على المشهور
من اطلاق المشترك المعنوي على افراده بطريق الحقيقة وهو موضع نظر لانه
من اطلاق العام على الخاص او الجزء على الكل او اللازم على الملزوم او السبب
على المسبب لاختلاف العبارات مع ان الكل مجازات فيندفع بما حققنا بالفاظ
وان اجيب بهذا اما اجاب به الامدي في الاحكام واما الخصاف المانع
في القسمين فقد قيل لا دليل عليه واجيب بان المانع اما شرعي او لغوي او عقلي
اتفاقا ولا مانع عقليا من اطلاق الالفاظ على المعاني قطعا فالظهر فيها هذا دور
عدم اطراد اللفظ في معنى انما يعلم بسببه لان عدم الاطراد امر ممكن غير محسوس
بذاته ولا بحسب آثاره وصفاته وكل ما هو كذلك لا يعلم الا بسببه كما حقق
في موضعه وسبب عدم الاطراد اما عدم المقتضي للاطراد واما وجود المانع
عنه اذ علة عدم الشيء عدم علة وجوده وقد فرض ان لا فرض مانع فعدم الاطراد
انما هو لعدم مقتضي الاطراد ولا مقتضي لصحة ارادة المعنى من اللفظ على الاطراد
الا الوضع فلا بد في العلم بعدم اطراد لفظ في معنى من المعاني العلم بعدم وضعه
له والفرض انه قد اطلق اللفظ في محل باعتباره ظاهرا فينبغي ان يعلم وضعه لذلك
المعنى مقيدا بالقيد مخصوصا بذلك المحل المستعمل فيه لا بتعداه الى محل آخر ليعلم
عدم وضعه له مطلقا فيعلم عدم جواز ارادة ذلك الآخر منه فاذن يعلم عدم

١٧

حقيقيين

اي كون عدم الاطراد بلا مانع علامة المجاز دور لاستلزامه وبيانه ان ح

الاطراد بعدم الوضع لما ذكرنا وعدم الوضع بعدم الاطراد لانه جعل علامة
لكونه مجازا فان قيل ان اراد بالوضع في قوله ولا مقتضى لصحة الارادة الا
الوضع ما يتناول المجاز ايضا فعلى هذا مقتضى الاطراد اعني الوضع موجود في كل
مجاز فلا يكون عدم الاطراد في بعضه الا لمانع عنه قطعا والمقدر خلافه و ايضا
لا يناسبه قوله وعدم الوضع بعدم الاطراد لدلالته على ان المجاز ليس بموضوع
وان اراد به ما لا يتناوله يبطل الانحصار ضرورة صحة الارادة على الاطراد في
بعض المجازات فهناك مقتض للاطراد قطعا ولا وضع بالمعنى المذكور اجيب
بانا نختار الثاني ونقول لا مقتضى لصحة الارادة على الاطراد الا الوضع او العلاقة
المقتضية لذلك استقراء ففي العلم بعدم المقتضى لا بد من العلم بعدم الوضع وعدم
العلاقة المصححة للاطراد ويرجع حاصله الى العلم بكونه مجازا غير مطرد فيلزم ان
يعلم كونه مجازا بكونه مجازا غير مطرد وهذا المحذور اظهر بطلانا مما لزم هناك
ولعله اقتصر على الوضع لذلك وقد يجاب فيه يجاب عن اصل الاعتراض بان هذه
الالفاظ مطردة في معانيها فان السخي داير بين معنيين الجواد المطلق والجواد الذي
من شانه البخل وكذا الفاضل داير بين العالم مطلقا والعالم الذي من شانه الجهل
ولما وجدناهما لا يطلقان على الله سبحانه مع وجود الشامل وعلى الكامل علمنا
انهما موضوعان للمقيدين وكذا القارورة دايرة بين المستقر مطلقا والمستقر
مع كونه زجاجا وبعدم الاستعمال في غيره علمنا انها للثاني وهذا اي الجواد
المقيد هو المراد من لفظ السخي اذا اطلق على غير الله سبحانه وانه اي ما ذكرناه وجه
ولا يلزم ح الدور الذي منشاءه اعتبار المانع ولا النقص لاطراد هذه الالفاظ
في معانيها وكذا الاخوان اي الفاضل والقارورة وقد بيناهما ولا يمكن انه يجعل
هذا جوابا عما اورد على اعتبار عدم المانع اذ توقيف المانع الشرعي في الفاضل
والسخي عن الاطراد في مطلق العالم والجواد هو انه لما يطلقا على الله تعالى شرعا
علم كونهما للمقيد فامتنع الاطراد في المطلق وهذا هو المراد من المانع فلا دور ولا نقص

اجيب بان هذا المعنى جار في قولنا واسئل القرية وامثاله فلا يتصور عدم
الاطراد بلا مانع ووجه دلالته انه لا يكون متواطيا فيهما اي مشتركا معنويا
والا لما اختلف جمعهما ضرورة ان هناك لفظا واحدا المعنى واحدا فاما مشترك
لفظي او حقيقة ومجاز لكن الثاني اولى لما سبق وبهذا التوجيه اندفع ما يقال
جاز ان يكون اختلاف الجمع بسبب اختلاف المسمى وان كان حقيقة فيهما كما في
جمع عودي الخشب واللهو بل الاولى الاختلاف دفعا للمحذور وزيادة الا يعني اشتراكا
ومنها التزام تقييده اذ قد الف من اهل اللغة انهم اذا استعملوا لفظا
في مسماه اطلقوه اطلاقا واذا استعملوه بازاء غيره قرنوا به قرينة لان الغرض
من وضع اللفظ للمعنى انه يكتفي به في الدلالة عليه والاصل ان يكون ذلك في الحقيقة
دون المجاز لكونها اغلب في الاستعمال هكذا في الاحكام فاذا وجدناهم لا يستعملون
اللفظ في معنى الا مقيدا بما اضيف اليه ولا عكس اذ قد يستعمل المجاز غير مقيد اعتمادا
على القرائن الحالية او المقالية عن التقييد وانما اعتبر الالتزام فيه احترازا عن
المشترك اذ ربما يقيد لكن لا يلتزم فيه ذلك لاحد مسميه قبل اطلاق المسمى على
المدلول المجازي يشعر بالوضع في المجاز على تعلقه اي اللفظ بالمسمى الاخر يعني
على اطلاقه عليه فان اطلاق المكر على ما يتصور من الله سبحانه يتوقف على اطلاقه
على ما يتصور من الناس بدون العكس فالمتوقف مجاز ويحتمل ان يراد
على تعلق احد مسميه بالاخر من حيث الذكر معه والمال واحد ولا عكس ههنا ايضا
احتج القايل بلزوم الحقيقة للمجاز فيه اشارة الى ان لفظ الملزوم في المتن
مرفوع بانه فاعل احتج او امثاله لان قوله القايل بلزوم الحقيقة للمجاز تفسير له
ولك ان تتكلف في اعرابه بالرفع وجها اخر افادة المعاني المركبة انما قيدها بالتركيب
لان الغالب في الاستعمال تادية المعاني المركبة واما القصد الى ذاتها مفردة فهو
قليل بالقياس اليه لا لما قيل في المشهور من ان افادة المعاني المفردة يستلزم
الدور فانه فاسد على ما حقق في موضع اخر على انه لو ترك التقييد لم يضر في المط

اجملا ثم نلتزم اللازم يعني ان لنا بعد منع الملازمة كما مران نمنع بطلان اللازم
الذي هو عراء الوضع عن الفائدة اذ ليس كل شيء يقصد به فائدة عليه لكان لغو
قامت الحرب على ساق اي التحمت واشتدت وشابت لمة الليل اذا طرت تباشير النجم
الصبح حقيقة اي استعمال فيما وضعت هي له اولا وقد اجيب بانه مستلزم الحال
الالزام اي كما يمكن ان يلزم به الملزم يمكن ان يلزم به الخصم اذ الوضع لمعنى لازم للمجاز
اتفاقا وقطعا وهذا الدليل ينفيه بان يقال لو استلزم المجاز الوضع لوجب ان يكون
هذه المركبات موضوعة لمعنى متحقق وليس كذلك فلا يكون صحيحا لجميع مقدماته وهذا
جواب الرازي لم يحل به الشبهة ولم يبين فسادها مفصلا والجواب المحقق
ان المجاز انما هو في المفردات واستعمالها في معانيها الحقيقية فيما ذكر من المركبات
متحقق فان كل واحد من القيام والساق والشيب واللمة قد استعمل فيما وضع
له اولا ولا مجاز في المركب من حيث هو مركب حتى يجب انه يكون له معنى فيلزم
فيه اي في المركب استعماله في ذلك المعنى على القول بالاستلزام او وضعه له
على القولين ان المجاز في الاسناد فان موجد السرور هو الله تعالى اريد
بالاسناد الهيئة التركيبية التي في نحو احياني اكتحالي بطلعتك بدليل ما سيأتي
ذكره عن مختار عبد القاهر فكانه قيل هذه الهيئة انما وضعت للانتساب
الى الفاعل وههنا لم يستعمل فيه فان فاعل ليس هو الرؤية بل موجده هو الله
تعالى فهي مستعملة في غيره فيكون مجازا وهذا معنى قوله لا يخلو جهة الاسناد
انه ليس يفهم منه معنيان مختلفان ليكون احدهما بجهة الحقيقة والآخر بجهة
المجاز كما في لفظ الاسد فانه لا فرق في اللغة بين قولك سرني رؤيتك
ومات زيد وضرب عمرو فان جهة الاسناد باعتبار ما يفهم منه واحدة
في الكل لا يخطر بالبال عند الاستعمال غير تلك الجهة ويحتمل ان يراد بالاسناد
المعنى اعني الحكم الاسنادي وان المجاز في التركيب باعتبار الاسناد فانه
حقيقة في الاسناد الى الفاعل وقد استعمل في اسناد آخر والجواب ان الاسناد

ليس له جهتان ليكون التركيب حقيقة فيه باعتبار جهة ومجازا باعتبار جهة
اخرى اذ لا يفهم في اللغة من التركيب في هذه الصور الا الاسناد بجهة واحدة
والذي يزيل توهم المجاز في التركيب او الاسناد بالكلية ان نجعل الفعل
نحو سر مثلا مجازا في التسبب العادي وحقيقة في التسبب الحقيقي فيكون
المجاز في المفرد لا في المركب وانما اورد ثلثة امثلة لان الفعل اما ان يسند
الى غير فاعل كما في الاول ويسند اليه فاما ان يكون عدميا كما في الثاني
او وجوديا كما في الثالث لكان للفظ الرحمن حقيقة اي استعمال في
المعنى الحقيقي وهو ذو الرحمة مطلقا ولم يستعمل فيه والا مجاز اطلاقه لغير الله
سبحانه ولم يجز قطعا واما قول بني حنيفة في مسيلمة رحمن اليمامة ومنه قول شاعرهم
فيه وانت غيث الورى لا زلت رحمانا فباب من تعنتهم في كفرهم
ومردود في عرف اهل اللغة ايضا فلا يعتد به فالرحمن موضوع لمعنى عام
ولم يستعمل الا في مجاز او قيل هو من الصيغ الموضوعة للمذكر فاستعماله
في غيره كالباري تعالى مجاز وليس بشيء وقيل هو مشتق من الرحمة
اعني رقة القلب التي لا يتصور في حقه تعالى فهو فيه مجاز واما نحو عسى
من الافعال التي لم يستعمل في زمان معين مع كونه داخلا في مفهوم
الفعل فمن اطلاق لفظ الكل على الجزء الاول التأويل وهو ان القائل
او رد هذا المعنى اعني اسناد الانبات الى الربيع لا ليصدق
به بل ليتصور فينتقل الذهن منه الى انبات الله تعالى
في الربيع وعلى هذا فالمجاز عقلي لان موضع هذا الاسناد بحكم العقل
هو الفاعل الحقيقي وقد عدل به عنه الى امر آخر فقد تصرف
في امر يتعلق بالعقل لا اللغوي اذ لم يتصرف في امر يتعلق بها اصلا اما قول المص
ان انبت موضوع للتسبب الحقيقي واستعماله في التسبب العادي
مجاز فقد صرح به في المنتهى وهو مذهب شرذمة من الناس وقد

زيفصاحب المفتاح وغيره من الاستعارة التخييلية لو قيل من الاستعارة
بالكناية لكان احسن اذ لا تخييلية في انبت الربيع وان كانت لازمة
لاستعارة بالكناية غالبا لكنه قد وضعت للملابسة الفاعلية فاذا
استعملت لملابسة الظرفية او نحوها كان مجازا او بهذا ظهر فساد ما استبعد
به المص كلام الشيخ من اتحاد الجهة في الاسناد وهذا المختار
عبد القاهر على هذا يكون المجاز لغويا كما في قول المص الا انه هناك في المفرد
وهنا في المركب لعل الشارح رحمه الله انما حكم بذلك بناء على نقل المص
قوله في هذا المقام اذ لو لم يحمل عليه لم يكن له تعلق بالمجاز الذي نحن بصدده
وان كان كلامه على ما نقل يدل على خلاف هذا اجمالا وتفصيلا اما الاول
فحيث قال اعلم ان حد كل واحد من وصفي الحقيقة والمجاز اذا كان
الموصوف به المفرد غير حده اذا كان الموصوف به الجملة واما الثاني
فحيث قال المجاز في اشاب الصغير هو ان الشيب انما يحصل بفعل الله تعالى
ونحن لم نسنده اليه بل اسندناه الى مر الغداة واسناده الى قدرة الله تعالى
حكم ثابت له لذاته لا بسبب وضع واضع فاذا اسندناه الى غيره
فقد نقلناه عما يستحقه لذاته في الاصل فيكون التصرف في امر عقلي لا وضعي
فلهذا يكون المجاز عقليا وفي الاسناد لا وضعيا وفي المفرد واذا حمل
كلامه على هذا كان راجعا الى ما ذكره الامام ولم يكن له تعلق بهذا المقام
ولهذا قيل لم يتنبه المص بمعنى المجاز في الاسناد بل توهمه بمعنى المجاز
في المفرد والله سبحانه اعلم بحقيقة الحال والحق انها تصرفات
عقلية فالكل ممكن والنظر الى قصد المتكلم هذا على مذهب الامام وصاحب
المفتاح ظاهر اذ للمتكلم ان يقصد هذا تارة ويقصد ذاك اخرى
واما مذهب المص ومختار عبد القاهر وان كان كل واحد منهما
امرا ممكنا في نفسه فانه يتعلق بالوضع واللغة وليس للمتكلم ان يقصد

احدهما

احدهما جاريا على قانون اللغة الا بعد ثبوته فيها واذا اثبتا حدهما
تعين القصد اللهم الا ان يقال كل واحد منهما ثابت فيها فله ان يقصد
ايهما شاء لكن الكلام في الثبوت اذا دار اللفظ بين ان يكون
مجازا او مشتركا ذلك اذا علم كونه حقيقة في احد معنييه وتردد
في انه حقيقة في الآخر فيكون مشتركا او لا فيكون مجازا كلفظ النكاح فانه
حقيقة في الوطئ واما في العقد فيحتمل الامرين قال في الصحاح النكاح الوطئ
وقد يكون العقد فمنها انه يخل بالتفاهم اي لا يفهم من المشترك
بسبب اشتراكه ما هو المقصود منه عند خفاء القرائن او عدمها
بل يتوقف فيه مطلقا عند من لم يجوز اعماله في معنييه فقط
~~ومنها انه اي الاشتراك~~ واما من جوز فلا اخلال عنده انما هو في الكر
بين الضدين فقط ومنها انه اي الاشتراك يؤدي الى مستبعد
قوله من ضد للمقصود او نقيض له اذا حمل المشترك على معنى آخر غير المراد منه
مثل لا تطلق في القرء والمراد منه الحيض والمقصود من الكلام عدم
جواز التطليق فيه فيفهم من القرء الطهر فيفهم من الكلام جواز التطليق
في الحيض بناء على انه جائز فاذا لم يجز في الطهر جاز في الحيض قطعا وجواز
التطليق في الحيض نقيض لا جوازه فيه الذي هو المراد او يفهم من
الكلام وجوب التطليق فيه بناء على ان النهي عن الشيء امر بضده وان
التطليق فيه ضد التطليق في الطهر فالنهي عن الثاني فقد امر بالاول
والامر للوجوب وعدم جواز التطليق في الحيض ووجوبه متضادان
لا نقيضان بجواز ارتفاعهما معا قيل المجاز ايضا يؤدي اليه كما في هذا
المثال بعينه اذ احمل القرء حقيقة في احدهما ومجازا في الآخر
كما ذهب اليه بعض الائمة فان اجيب بان المجاز لما اشتهر فيه المناسبة
مع الحقيقة كان حمله غير المراد وان كان ضدا له من حيث انه

على

لحالفات الطباق باعتبار فوات الشرط فيه كما هو مذهب السكاكي ففيه
تعسف عنه غنى بهذا ما تيسر لي في توجيه الكلام ولعل عند غيري ما هو اليق بهذا
المقام عارضنا يقال عارضته في المسير اي سرت حياله والاصيل جمع اصيل
وهو الوقت بعد العصر الى المغرب والآرب القطيع من بقر الوحش
والاقحوان البابونج يشبه به الاسنان والشنب برد وطراوة وعذوبة
في الفم والاسنان فمنها اطراده يعني ان المشترك مطرد في كل واحد من
معانيه فيطلق عليه في جميع محاله لما عرفت من ان الحقائق مطردة فلا يضطرب
فيه والمجاز قد لا يطرد فمن علاماته ان لا يطرد فيضطرب فيه بحسب محاله
اما اعتراض المص على ذلك فقد ظهر اندفاعه الاشتقاق منه بالمعنيين يعني
اذا كان مما يشتق منه والمجاز قد لا يشتق منه وان كان مما يصلح له
كالامر بمعنى الفعل اذ لا يشتق منه آمر ومامور ولا ائتمر ومنها صحة المجاز
فيها فان المجاز لا يتجوز منه وقد يشتبه حاله فيه بما قد قيل في القياس من ان
حكم اصله لا يثبت به على ما سيأتي فان قلت قد يترتب مجازات متعددة
فان لفظ الحقيقة على ما ذكر في المحصول مجاز في المعنى المصطلح في الدرجة الثالثة
قلت ذلك لا من حيث انه مجاز بل من حيث انه حقيقة عرفية بل يكفي
المعاني المشترك الوضع للمعنيين فقط والمجاز يجب فيه الوضعان للمعنيين الحقيقي
والمجازي والعلاقة بينهما فقد صرح ههنا المص بالوضع في المجاز وهذا ان قيس
الى المعنيين معا واما ان قيس المشترك الى احد معنييه والمجاز الى معناه المجازي
ففي الاول وضع فقط وفي الثاني وضع وعلاقة وان اكتفى في المجاز بالعلاقات
فلا ترجيح بهذا الوجه ومنها انه اي المشترك مستغن باعتبار كل واحد
من معنييه عن الحقيقة اذ هو مستقل بالوضع له ابتداء بخلاف المجاز فانه يحتاج
الى معنى حقيقي وضع اللفظ بازائه لانه فرعه والاصل اولى بالاثبات ومنهم
من قال المجاز يحتاج الى الحقيقة على مذهب البعض لانه ليس ظاهرا في معنييه

مناسب اياه فلا يكون مستبعدا بخلاف المشترك اذ لم يعتبر فيه
مناسبة يقال هذا انما يتم في المعاني المفردة اما في المقصود من الكلام
على ما اعتبر في الشرح فلا ابلغ من قولك شيبا في قولك اشتعل
الراس شيبا لتمكن الاجمال والتفصيل وغيره من اللطائف المشهورة ولم
يتعرض لقوله او جزالة ظهوره فان قولك رايت في الحمام اسدا اوجز
من قولك رايت في الحمام رجلا كالاسد في الشجاعة قد يكون
اوفق للطبع وذلك اما الثقل في الحقيقة كالخنفقيق للداهية لا توجد
ذلك الثقل في المجاز كالموت ولعذوبته في المجاز كالمس لا توجد
في الحقيقة كالنيك جماع واما للمقام اي يكون وقوله اما لزيادة
بيان في المجاز فانه دعوى الشيء ببينة والحقيقة دعوى الشيء بلا بينة
على ما عرف في كلتيهما واما التعظيم كالمجلس العالي واما اهانة كاصطبل فلان
يقتضيه الى المتعلق بالثلثة المذكورة واكثر ثمار الكثار في الكلام والمراد
من كل من المقابلة والمطابقة على ما في الشرح ما فسره الاخرى كما مر
لفات المقابلة اذ لا مضادة للقيد مع الشيب لما يضاد
الاسم بحسب معناه الحقيقي وان لم يكن مرادا فهناك تقابل
باعتباره في الظاهر ونقول في اطلاقه على القيد نوع ملاحظة له فالمقابلة
بهذا الاعتبار لم يكن طباق لان الهوى وان كان مضادا للمقت
لكن ليس ازدياده مضادا اللجاج في المقت انما يضاده اللجاج
في الهوى فاذا جعل ازدياده لجاجا فيه كان هناك جمع بين شيئين هما
الهوى واللجاج فيه وبين ضديهما واما جعل الشيء مضادا
للعشيقة من حيث انه متصف بالهوى وتلك بالمقت وح
فقد جمع بين نفسه والهوى وبين ضديهما ثم لما اعتبر ههنا شرط
اي قيد هو اللجاج وجب اعتباره هناك فلو لم يجعل ازدياد الهوى
اه في الشاء

اى فى شئ منهما اتفاقا بل و لما فى كليهما معا كما هو الحق فاذا احمل على احدهما لم يكن فيه
ذلك مخالفا لظاهر بخلاف المجاز مستغن عن الغلط معناه انه مستغن
عن الحمل على معنى غير مراد و هو الغلط والمجاز محوج الى الحمل عليه و هو الغلط
اذا اقتضى المقام الاجمال اما لغنا و فى التفصيل كما قال الصديق
رضى الله عنه رجل يهدينى السبيل ان جعل الهداية مشتركا لفظيا و اما الابهام
على السامع كقولك لى عين الى غير ذلك من الامور الداعية اليه
واوفق للطبع لعذوبته فى المشترك لا يوجد فى المنفرد كالعين للينبوع او
للمقام فيما اذا انباء المشترك عن معنى يناسبه كالغرة فى قول السيد لعبده هذا
عين احفظ وكذا التوصل يعنى وكذا التوصل بالمشترك الى انواع البديع
حاصل اذ قد يحصل بالمشترك دون المجاز كالتوجيه و هو ايراد الكلام محتملا
لوجهين متفقين على السواء فيأتى بالمشترك دون المجاز و اما الايهام و هو
ان يطلق لفظ له معنيان قريب و بعيد و يراد البعيد فيأتى فى المشترك اذا اه
بعض معانيه فى الاستعمال دون بعض و فى المجاز ايضا كقوله تعالى الرحمن
على العرش استوى لا و اما تكثير المعنى فى المشترك بحمله على الامرين فان اريد حمله
عليهما معا فهو و ان خص بالمشترك لكنه عند من جوز اعماله فيهما و اما عند
غيره فلا فان قلت فليحمل عنده عليهما معا مجازا قلت فليحمل المجاز ايضا
عليهما كذلك و ان اريد حمله على هذا مرة و على ذلك اخرى فهو فى المشترك
ظاهر والقول بوجوده فى المجاز بناء على خفاء قرينته فتعتبر تارة و تهمل اخرى
او كونها محتملة لمعنيين احدهما قرينة للمجاز دون الآخر لا يخلو عن بعد و لو قيل
اذ قد يحصل بالمشترك دون المنفرد ليكون تقديرا لكلام وكذا التوصل
بالمجاز الى انواع البديع مشترك بينهما لكان احسن و اوفق لما سبق
و اما خصوصية الانواع فليس يجب اعتبارها على انا نقول قد يحصل المقابل
بالمشترك دون المنفرد نحو قوله ختن خير من خيار كم على ما عرف تحقيقه

وكذا المطابقة كقولك لعلانه سواد قلب و عمى بياض لون و عين
و لو قلت بياض لون و دنس لفات الطباق و الجناس كذلك كقولك
رحبة رحبة و لو قلت عرصة واسعة لم يكن مجانسة و اما الردى فظاهر
ومن فى قوله من انه ابلغ ابتدائية يؤيده انه وجد فى بعض النسخ لفظة
الى آخره و فى بعض الى آخره بعد قوله من انه ابلغ لان ذلك
كله اى جميع ما ذكر من فوائد احدهما و مفاسد الآخر انما يعتبر لانه
مظنة لغلبة الظن المغنية العارى عن الخلل ففى مقام الترديد كان الالحاق
به اولى اذ المظنون الحاق الفرد بالاعم الاغلب والمائنة على وزن المظنة
موضع تحقق الشئ و تيقنه مأخوذة من ان وهو اى الحقيقة
الدينية ما لا يعلم اهل اللغة لفظها و معناها و كليهما فيكون من الموضوعات
المبتداة على تقديرين قطعا و على الثالث احتمالا و زعمت المعتزلة
ان اسماء الذوات يعنى ما هى من اصول الدين و ما يتعلق بالقلب كالمؤمن
والكافر والايمان والكفر كذلك اى مما لا يعلم اهل اللغة لفظها و معناها
او كليهما دون اسماء الافعال اى ما هى من فروع الدين و ما يتعلق بالجوارح
فانها ليست مما لا يعلم اهل اللغة كما ذكر فلا يلزم كونها من الموضوعات
المخترعة والمذكور فى الاحكام والمحصول ان الاسم الشرعى ما لا يعلم
اهل اللغة لفظه و لا معناه او لا يعرفون احدهما او يعرفونهما معا لكنهم
لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى و ان الكل فى ذلك سواء
والتسمية بالدينية للتفرقة بين القسمين و ما فى الكتاب من تفسير الدينية
و ان لم يكن مفهوما منهما لكنه غير مناف له و يقتضيه كلام المص حيث
خالف المعتزلة فى اثبات الدينية مع الاتفاق فى الشرعية و اما حمله
على اثبات الشرعية فى اسماء الافعال دون اسماء الذوات مع تحقق
المخالفة فى الدينية من غير احتياج الى ذلك التفسير فبعيد او لا

لمناسبة سواء وجدت ولم يعتبر او لم توجد اصلا وعلى التقديرين اعني
تقديري النقل والوضع ابتداءً يكون حقيقة شرعية مندرجة في تعريف الحقيقة
اما على الثاني فظاهر واما على الاول ففيه اشكال لان النقل لمناسبة
وضع قد لوحظ فيه وضع سابق فلا يكون وضعا اوّلًا كما ذكر من التغيير
وانما يندفع اذا اريد عدم ملاحظة الوضع السابق حال الاستعمال المجاز
محتاج اليها في الاستعمال بناء على وجوب النظر في العلاقة للتجوز
من غير وضع معين عن القرينة فيه اشعار بالوضع في المجاز حتى اذا
وجدناها اشارة الى فايدة الخلاف فانا ان قلنا ان الشارع وضعها
لهذه المعاني على احد الوجهين فاذا وجدناها في كلامه مجردة عن القرينة
حملناها على المعاني الشرعية اذ الظاهر انه يتكلم باصطلاحه وهذه المعاني
هي الحقايق بالقياس اليه وان قلنا بعدم الوضع حملناها على المعاني اللغوية
لانه يتكلم على قانون اللغة وهذه هي الحقايق فيها واما في استعمال المتشرعة
من الفقهاء والمتكلمين فيحمل على المعاني الشرعية بلا خلاف اما على الاول
فلان ظاهر حالهم انهم يتكلمون باصطلاح الشارع واما على الثاني فلان
الظاهر انهم على عرفهم وهذه بالقياس اليهم حقايق عرفية ثم لم يذكر
في الاحكام والمحصول قال في الاحكام لا شك في امكان الحقيقة الشرعية
اذ لا احالة في وضع الشارع اسما من اسماء اهل اللغة او من غير اسمائهم
على معنى يعرفونه او لا يعرفونه لم يكن موضوعا لاسمائهم ثم قال وانما
الخلاف نفيا واثباتا في الوقوع والحجاج فيها مفروض فيما استعمله
الشارع من اسماء اهل اللغة كلفظ الصوم والصلوة هل خرج به عن
وضعهم او لا فمنع القاضي ابو بكر من ذلك واثبته المعتزلة والخوارج
والفقهاء وقال في المحصول الحقيقة الشرعية هي اللفظ الذي استفيد
من الشرع وضعه للمعنى سواء كان المعنى واللفظ مجهولين عند اهل اللغة

اوكانا

او كانا معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى او كان احدهما
مجهولا والآخر معلوما واتفقوا على امكانه واختلفوا في وقوعه فالقاضي ابو بكر
منع منه مطلقا والمعتزلة اثبتوه مطلقا كونها حقيقة شرعية تشمل المنقول
والموضوع المبتدا كما يفهم من اطلاق كلامي الاحكام والمحصول كما وقد حققنا
آنفا والحق انه لا ثالث لهما فان القاضي ينفي كونها حقايق شرعية
زاعما انها مجازات لغوية ولهذا قال اولا وقد استعملت في غير معانيها
اللغوية فجعل الاستعمال في الغير متفقا عليه وانما النزاع في انه هل هو بوضع
من الشارع على احد الوجهين وهو مذهب المعتزلة او لا فيكون مجازات
لغوية قطعا وهو مذهب القاضي فلا ثالث لهما ومنهم من زعم
ان مذهب القاضي انها مبقاة على حقايقها اللغوية فيصير المذاهب ثلثة
كونها حقايق لغوية وكونها مجازات اللغوية وكونها حقايق شرعية ولا
خفاء من بعد نسبته هذا المذهب الى القاضي كيف وقد قال الامام في
المحصول والمختار ان اطلاق هذه الالفاظ على هذه المعاني على سبيل المجاز من الحقايق
اللغوية ولم يجعل القاضي مخالفا لمختاره بل المعتزلة حيث قال بعد ما بين
وجود المناسبة بينهما فان كان مذهب المعتزلة في هذه الاسماء الشرعية
ذلك فقد ارتفع النزاع والا فهو مردود بالدليل المذكور وانت
اذا تتبعت كلام الاحكام ظهر لك هذا المعنى ايضا ولعل الزاعم انما توهم
ذلك بناء على ما اعترض به على دليل الخصم من انها باقية في معانيها اللغوية
والزيادات شروط وليس بلازم كونه مذهبا لاحد اذ قد يرد دليل
الخصم باحتمال لا يعتقده ن القطع اي بالاستقراء كما صرح به في المتن
وانها سابقة اي لنا القطع بانها سابقة قيل انما كرر المص لفظ مطلقا
مع الامساك والقصد لانه لو اقتصر على الاخير لتوهم رجوعه الى الجميع او الى
الاخير وليس شيء منهما براد الاول قولهم انها باقية في المعاني اللغوية

اى لانم انها مستعملة فى غير المعانى اللغوية حتى يثبت كونها حقايق شرعية فيه
لم لا يجوز ان يكون باقية على حقايقها اللغوية وفى جريان هذا المنع بشدة
فى جميع الصور تعقيب يرد هذا المنع ورد بانها لو كانت باقية
فى المعانى اللغوية الح واذ لم يكن باقية فيها فلا بد ان يكون مستعملة
فى غيرها قطعا وليس هذا كلاما على المستند غير مرضى كما توهم ولكلمة بفتح
الحاء المهملة وسكون اللام خيل يجمع للسباق وانت بعد خبرتك بمحل النزاع
لا تحتاج الى التصريح بما فى كلامه من نظر اما فى ليله على هذا فان يقال
دعوى كونها اسامى المعانى الشرعية حيث يسبق منها الى الفهم عند اطلاقها
ان كانت بالقياس الى اطلاق الشارع فهى ممنوعة وان كانت بالنسبة
الى اطلاق المتشرعة فاللازم ح كونها حقايق عرفية لهم لا حقايق شرعية
واما فى رده الاول على الاعتراض الثانى للخصم فان يقال قوله فذلك
معنى الحقيقة الشرعية ممنوع فان الاشتهار والافادة بغير قرينة
فى عرف المتشرعة لا فى اطلاق الشارع فهى حقيقة عرفية للمتشرعة لا حقيقة
شرعية واما فى رده الثانى عليه فان يق ما قيل على دليله من ان السبق
بلا قرينة بالقياس الى اهل الشرع وكان المصنف لم يفرق بين المعنيين
لانتساب كل منهما الى الشرع فى الجملة لفهمها اى لفهم الشارع غير المعانى
اللغوية من المعانى الشرعية لنقل اى ذلك التفهيم اليناً
والا لما وقع الخلاف فيها اى فى نقل الشارع اياها الى غير معانيها اللغوية
وانه اى النقل الآحاد ولا يفيد العلم مع ان المسئلة علمية ايضا
فالعادة تقتضى مثله مما يتوفر الدواعى على نقله بالتواتر واما الثالث
اى بطلان الثالث وقد وجد فى بعض نسخ المتن بدل الثانية الصغرى
وله ايضا وجه وان كان الاول على قاعدة فى هذا الكتاب لان المقدمة
الاستثنائية لما تشبه بالكبرى فى الذكر وفى قوة الصغرى عند الرد الى

لما

٢٤

وقد وضعها ضمن الوضع معنى المجمل فانقصت حقايق شرعية
على انه مفعول ثان ومجازات لغوية على الحالية بل للسورة باعتبار
المنزل والمذكور او القرآن ولا يعارض اى لا يعارض ما ذكرناه
من الدليل على اطلاق القرآن على كل سورة وآية بان كلا منهما يصدق
عليها انه بعض القرآن فلا يصدق عليها القرآن لا يقال اطلاق القرآن
على السورة وكون الضمير راجعا اليها سند للمنع وما ذكره بيانه توضيح
له فالمعارضة كلام على السند لانا نقول الطلانه ههنا اذ يقتضى اندفاع
المنع المذكور ضرورة انه اذا لم يطلق القرآن على البعض كان الضمير
للكل فيكون عربيا واذا شارك الجزء الكل فى معناه اى فى معنى الاسم
الذى يطلق عليه صح ان يقال هو كذا باعتبارين اما الاول فباعتبار
وجود مسمى اللفظ فيه واما الثانى فباعتبار كونه جزءا للجملة التى وجد فيها
يقال لو مجازا على غالبه ثبات اطلاق العربية على القرآن
لا يستلزم كونه حقيقة فيه غايته ان يقال الاصل فى الاطلاق الحقيقة لكن
المجاز قد يرتكب لما ذكرنا من الدليل على كونها حقايق شرعية
ولا مناسبة مصححة للتجوز اذ ليس بين مطلق التصديق والعبادات المخصوصة
علاقة يعتد بها فلا يكون الايمان مجازا فيها ولا حقيقة منقولة بل موضوعا ابتداء
قوله ايضا قال تعالى فاخرجنا دليل آخر على المقدمة القايلة ان الاسلام هو الايمان
وكان المناسب ان يكون مقدما فى المتن على قوله فثبت ان الايمان
العبادات وما قيل من انه انما اخره ليتصل المعارضة المذكورة به
به يجعل الكلام قاصرا عن المقصود فى هذا المقام لولا الاتحاد لم يستقم
الاستثناء لكنه استقام اذ تقدير الكلام فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين
غير بيت من المسلمين اذ نقول قد ثبت ان الاسلام العبادات
يعنى ما ذكرتم فى دليلكم معارضة لدليل المقدمة يعنى لدليلى المقدمة القايلة
قوله

ان الاسلام هو الايمان وهو اول المسئلة اي كون الايمان دينا هو المتنازع
فيه لان الدين هو العبادات مما ذكره فمن لا يسلم كون الايمان العبادات
كيف يسلم كونه دينا اذ شرطها اي شرط كون الاستثناء مستقيما صدق
احدهما من المستثنى منه على الآخر لاتحاد مفهوميهما والصدق ههنا من جهة
ان الايمان شرط صحة الاسلام بمعنى العبادات فكل مسلم صحيح الاسلام مؤمن
ولا ينعكس كليا لو لم يكن الايمان الاعمال بل التصديق يعني التصديق
الخاص بكل ما علم مجيئه عليه السلام به من امر ونهي ضرورة فيكون من باب
اطلاق العام على الخاص مجازا او نقلا لمناسبة لا موضوعا مخترعا كما هو
مذهبهم فيه وباقي الكلام ظاهر وصاحب الاحكام بعد ما اورد ادلة المثبت
والنافي للحقيقة الشرعية وزيفها قال واذا عرف ضعف المأخذ من
الجانبين فالحق عندي في ذلك هو امكان كل واحد من المذهبين واما ترجيح
الواقع منهما فعسى ان يكون عند غيري مسئلة المجاز واقع في اللغة
قيل المناسب تقديم هذه المسئلة على مسئلة دوران اللفظ بين الاشتراك
والمجاز والحقيقة الشرعية لتوقفهما عليها اذ قد يكفي القرينة لم يتعرض لعدمها
اذ لا يجوز استعماله بدونها بخلاف المشترك فان قيل هو مع القرينة
لا يحتمل غير ذلك المعنى فكان المجموع حقيقة فيه اجيب بان الحقيقة والمجاز
من صفات الالفاظ دون القرائن المعنوية فلا يكون الحقيقة صفة للمجموع
ولئن سلم لكن الكلام في جزء هذا المجموع فالنزاع لفظي ففيه زيادة من الكاف
فان جعلت بمعنى المثل المثل مستعملا في المثل فيكون مجازا فان قيل مثل الشيء
مثل لمثله ايضا فلا يكون اطلاقه عليه مجازا لما ثبت من التحقيق لا يقال انما يكون
مثلا لمثله ان لو كان للشيء مثل آخر لانا نقول كونه مثلا لمثله لا يتوقف
على ثبوت المثل الآخر في الخارج بل على تصوره وتقديره ولا حجر في ذلك
اجيب بان المفهومين متخالفان قطعا فاذا استعمل ما وضع بازاء احدهما

ويمكن ان يقع النزاع في وقوع المجاز في القرآن في مطلق المجاز لا بالمعنى الذي سبق تعريفه والمصنف تسامح وقال
وهو في القرآن كثير والقرينة على ذلك ان دلائل المخالف المذكور لوقوعه في القرآن لو تمت لدلت على عدم وقوعه مطلقا
ومع ذلك اطلاق في كلام شرح الشرح ولا نظر في كلامه قدس سره لان غرضه انه يمكن جعله من قبيل المجاز اللغوي
ولو كان من قبيل المجاز في الاعراب لتم المقصود ايضا فتأمل

في الآخر كان مجازا وما ذكرتم على تقدير صحته انما يأتي فيما اذا اطلق
مثل المثل على ذات المثل والمراد في المثال هو المفهوم لا الذات
ولو اريد الذات كان ايضا مجازا الا انها لم ترد من حيث انها مثل المثل
بل من حيث انها مثل وان جعلت للتشبيه مجازا ايضا وقد استعمل
ما يدل على التشبيه بمثل الشيء في التشبيه به فكان مجازا ايضا وعلى التقدير
فاما ان يكون المثل مضافا الى الشيء مستعملا في ذلك الشيء فهو المجاز والكاف
على حالها واما ان يكون الكاف مقيدة بالمثل مستعملة في غير معناها
فيتناقض اي يتناقض المفهوم من الكلام حينئذ وما هو المراد
منه لان المفهوم نفي ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا مع اثبات مثله
وذلك لان الظاهر المتبادر من هذه العبارة ثبوت المثل
اذا قلت ليس شيء مثل مثل زيد يتبادر منه الى الفهم ان لزيد مثلا
وقد نفيت عنه ان يماثله شيء ولا شك انه اذا اثبت له تعالى مثل كان
هو مثلا لمثله فيندرج تحت النفي الوارد عليه فيلزم نفيه تعالى مع اثبات
مثله والمراد نفي المثل مع ثبوت ذاته وهما متناقضان وبهذا
التقرير يندفع ما يقال من ان اندراجه تعالى في مثل المثل انما هو على تقدير
ثبوت المثل وهو ممنوع نعم لو قيل يلزم من الكلام نفيه تعالى قطعا
واثبات المثل ظاهرا لو لم يحمل على ما ذكر لوجه حينئذ كما سبق وقد
يتوهم ان التناقض في المفهوم وحده لان ثبوت مثل الشيء من حيث
هو مثل يستلزم ثبوته فيلزم نفي ذاته تعالى مع اثباته فعليك بالتأمل
الصادق وقد يقال يعني ان الكاف ليست زائدة ولا
يلزم منه محذور وبيانه من وجهين احدهما ان الكلام مسوق لنفي المثل
بطريق برهاني لان ذاته تعالى وتقدس امر مسلم لا ينكره احد يصلح ان
يكون محلا طاحن المشركون انما الشأن في نفي المثل واثباته فاذا نفي

مثل المثل وصدقه اما بانتفاء المثل فانه اذا لم يكن مثل لم يتصف بان له مثلا واما بثبوته وانتفاء مثل المثل اذ لو انتفى الاول كان المثل ثابتا ولو انتفى الثاني كان للمثل مثل فيصدق الايجاب لا النفي لكن الثاني باطل

لانه لو تحقق المثل لتحقق مثل المثل قطعا لان الذات متحققه وهي مثلة لمثلها فيلزم التناقض وهو انتفاء مثل المثل مع ثبوته فتعين الاول اعني انتفاء المثل وهو اي الكلام او نفي مثل المثل تصريح بنفي التشبيه عنه تعالى مستلزم لنفي الشريك ضرورة ان شريك الشيء شبه ومثل له ولا نسلم ظهوره في اثبات مثله تعالى ليلزم ما ذكرتم من التناقض بل هو قاطع في نفيه لما ذكرنا من الدليل القطعي والحاصل ان ثبوت مثله مستلزم لثبوت مثل مثله فنفي اللازم وجعل دليلا على انتفاء الملزوم والوجه الثاني ان الكلام وارد على طريق الكناية فان انتفاء مثل المثل والشبه معه مستلزم لانتفاء المثل والشبه فالان الشيء اذا لم يكن له جلالته ما يماثل مثله فبطريق الاولى ان لا يكون له ما يماثله فاطلق الملزوم واريد اللازم مبالغة في نفي التشبيه هذا هو المشهور وما اشار اليه بقوله ولا يبعد الى آخره هو ان المقصود نفي من يشبه ان يكون مثلا فيلزم انتفاء المثل حقيقة بطريق الاولى على سبيل الكناية ايضا لكن المبالغة ههنا اكثر كما لا يخفى من قراءتنا لانه يقال قرات ان قرئتها في ضرعها اي جمعته وسمي القرآن قرانا لاشتماله على مجموع السور والآيات لان مجتمع الناس غيرهم فقد استعملت القرية في غير معناها فيكون مجاز الا حقيقة كما زعموا وهذا غلط في المعنى فانها تجيك لان الله سبحانه قادر على نظامها وزمن النبوة زمن خرق العوائد فلا يمتنع بسؤال النبي صلى الله عليه وسلم ضعيف لان جواب الجدار ان غير واقع على وفق الاختيار في عموم الاوقات

العوايد جمع عايدة بمعنى العادة

لان

بل ان وقع فانما يقع بتقدير تحدي النبي عليه السلم به ولم يكن كذلك فيما نحن فيه هكذا في الاحكام واما خلق الارادة في الجدار فليس مما جرى به العادة فلا يقع الا بالتحدي ايضا ففيه اطلاق اسم الضد والشبه لانه ان نظر الى كون الواقع جزاء ليس اعتداء وظلما صريحا بل هو عدل كان اطلاق الضد على الضد وان نظر الى كونه مثل الاول في الصورة كان من اطلاق اسم احد الشبهين على الآخر وكذا القول في اطلاق السيئة عليه الجواب انما يصدق النفي اي نفي المجاز والحال ان النفي للمعنى الحقيقي فلا يلزم كذب اثباته وانما يلزم لو كان الاثبات ايضا للمعنى الحقيقي وليس كذلك بل للمعنى المجازي فالحمار يسلب عن البليد باعتبار معناه الحقيقي ويثبت له باعتبار معناه المجازي فلا كذب في المجاز يتوقف على الاذن هذا عند من جعل اسمائه تعالى توقيفية واما عند غيره فانما امتنع الاطلاق المتجوز عليه سبحانه تعالى لانه مما يوهم التسمح في اقواله بالقبيح كما يفهم ذلك من قولنا فلان متجوز في مقاله القرآن فيه الفاظ معربة المعرب لفظ وضعه غير العرب لمعنى ثم استعملته العرب بناء على ذلك الوضع قيل تعلق هذه المسئلة بما سبق اشتراك المجاز والمعرب في انهما ليسا من الموضوعات الحقيقة لغة العرب لنا ان المشكات هندية ومعناها الكوة وفي المحصول انها حبشية والاستبرق الغليظ من الديباج والسجيل تعريب سنك كل والقسطاس الميزان كالصابون والتنور قيل قد اتفق فيهما جميع اللغات قوله والاحتمالات البعيدة يعني مثل كونهما مما اتفق فيه اللغتان لا تدفع الظهور فانهما مثل اختلاف اللغتين فيها ولا تقدح في الظواهر مثل ما ذكرناه من الدليل على وجود المعرب في القرآن وانما تدفع القطع وتقدح في الادلة القاطعة

المشكات طاق ... الكوة ...

والمدعى في هذا المقام الظهور لا القطع ٠ وجعل الاعلام من المعرّب او مما فيه النزاع محل المناقشة اما المناقشة في الاول فان يقال اعتبار العجمة في هذه الاعلام لمنع الصرف لا يقتضي كونها معرّبة او لا يرى ان عربيا لو سمى ابنه بابراهيم منعه الصرف للتعريف والعجمة مع انه على هذا التقدير ليس معرّب قطعا اذ استعماله في ذلك المعنى ليس مأخوذا من غيرهم والتحقيق ان التعريب اخذ ممن اللفظ مع الوضع من غيرهم والعجمة باعتبار اصل اللفظ اعم من ان يكون مع الوضع او بدونه فهي اعم فلا يستلزم التعريب ولا يكون الاجماع عليها موضحا لوقوع المعرب في القرآن واما المناقشة في الثاني فان يقال على تقدير تسليم ان هذه الاعلام معربة لا نسلم انها مما وقع فيه النزاع فان الاعلام ليست موضوعة في اصل اللغة انما هي باوضاع متجددة والكلام فيما هو من الاوضاع الاصلية ولذلك لم يذكر في الاحكام ولم يتمسك بها المثبت مع انها على ذلك التقدير اظهر من غيره

فنفي ان يكون متنوعا لان الاستفهام للانكار والتنوع لازم لوجود المعرب في القرآن فينتفي لانتفاء لازمه والجواب لا نم ان المراد من قوله اعجمي وعربي نفي التنوع عن القرآن بل المراد منه اكلام اعجمي ومخاطب عربي لا يفهمه فيبطل غرض انزاله الذي هو فهم المخاطب يدل على ان المراد ما ذكرنا سياق الآية حيث ذكر انزال القرآن عربيا وانه لو انزل اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته ليفهمها يعني لتمسكوا على ذلك التقدير بكونهم عربا لا يفهمون ذلك الكلام الاعجمي فدل على ان المراد نفي كون القرآن اعجميا مع كون المخاطب عربيا لا يفهمه اي ليس لهم الآن التمسك بما يكون متمسكا لهم على ذلك التقدير وهذه الالفاظ كانوا يفهمونها فلا يندرج تحت الانكار وانما

قيد المخاطب

انما قال هي غير معربة لانها تنصرف فيها باوضاع الالفاظ

قيد المخاطب العربي بعدم الفهم لئلا يقال يلزم من نفي كون القرآن اعجميا والمخاطب عربيا ان لا يوجد فيه المعرب ولفظة من في قوله من ذكر يحتمل البيان والابتداء ولفظة ذلك في قوله لقالوا ذلك اشارة الى ان الكلام اعجمي والمخاطب عربي فلا يفهمه والمعنى واحد ومحصل الجواب ان اللازم من الدليل نفي تنوع خاص وهو اشتمال القرآن على اعجمي لا يفهم ولا يلزم منه نفي التنوع مطلقا اشترط اي المصنف في المشتق اعم من ان يكون اسما او فعلا امورا احدها ان يكون له اصل فان المشتق فرع مأخوذ من لفظ الآخر ولو كان اصلا في الوضع غير مأخوذ من غيره لم يكن مشتقا وقد وجد في بعض النسخ لفظ منه بعد قوله مشتقا فالضمير المجرور راجع الى الغير وثانيها ان يوافق المشتق الاصل في الحروف اذ الاصالة والفرعية باعتبار الاخذ لا يتحقق بدون الوفاق فيها والمعتبر الموافقة في جميع الحروف الاصلية لفظا او تقديرا فان حروف الزيادة مثل الهمزة والسين والتاء والالف في الاستعجال والهمزة والتاء والالف في الاستباق لا عبرة بها فهما مشتقان من العجل والسبق موافقان لهما في الحروف الاصول وثالثها الموافقة في المعنى لا بان يتحد فيه بل بان يكون في المشتق معنى الاصل اما مع زيادة كالضرب فانه للحدث المخصوص والضارب فانه لذات ما له ذلك الحدث واما بدون زيادة سواء كان هناك نقصان كاشتقاق الضرب من ضرب على مذهب الكوفيين ولا بل يتحدا في المعنى كالمقتل مصدرا من القتل والاولى ان يقتصر على الاخير كما في الشرح لان قوله بان يكون فيه معنى الاصل لا يتناول بحسب مفهومه الظاهر صورة النقصان ويجعل هذا التعريف له على المذهب الصحيح واذ تحققت معاني الامور الثلثة اتضح لك

الى ذكر في الآية من قوله فلولا فصلت لدلالة الآية عليه اذ اشارة م

حد المشتق بما وافق اصلا بحروف الاصول ومعناه وربما زيد فى الحد
بتغير ما يعنى مع تغير ما او متلبسا بتغير ما اى فى المعنى فيخرج المقتل مع القتل
عن الحد الثانى دون الحد الاول صرح بذلك فى المنتهى حيث قال
المشتق ما دل على معنى بحروف اصله الاصول ومعناه بتغيير ما وقد
يقال المشتق ما غيّر عن صيغته وحروف اصله الاصول فمقتل بمعنى قتل
غير مشتق على الاول مشتق على الثانى فحمل قوله بتغيير ما على تغير اللفظ
كما هو محمول عليه فى كلام غيره لا يستقيم ههنا ايضا اذ الاصالة والفرعية
لا يتصور الا بمغايرة الفرع الاصل فى اللفظ والا كان متحدا معه فيه
فلا اصالة ولا فرعية فاعتبارهما يتضمن التغير بحسب اللفظ
فلو حمل قوله بتغيير ما عليه كان مستدركا قطعا هذا هو المعنى الظاهر الذى
يقتضيه سياق الكلام وقد وقع فى النسخ باسرها بدل قولنا والا كان
متحدا قوله والا كان مترادفا ولعله من طغيان قلم الناسخ الاول
وقد سبق له نظر او كان تحريفا بعد قوله وربما زيد فى الحد بتغيير ما
اى فى المعنى فاشتبه على الناقل فاسقطه من موضعه والحقه بغيره فان
قلت لو جعلنا قوله اذ الاصالة الى آخره تعليلا لقوله وربما زيد فى
الحد بتغيير ما اى فى المعنى او لقوله فيخرج فيكون المغايرة هى المعنوية
صح الكلام بلا تكلف قلت فيه مخالفة للظاهر وخلل اما الاول فلان
الظاهر من الكلام لفظا ومعنى انه تعليل لقوله لا يستقيم لا لما ذكرتم
اما اللفظ فظاهر واما المعنى فلان هذا التعليل يناسب عدم الاستقامة
كما لا يخفى ولا يناسب زيادة القيد فى الحد لاقتضائه ان لا يذكر فيه
لكونه مستغنى عنه وبتقدير ذكره لا يكون قيدا زائدا بحسب المعنى
بل توضيحا لحال ما ذكره فيه والخروج معلل بزيادة القيد فلو علل
بقوله اذ الاصالة والفرعية بطل التعليل الاول واما الثانى فلان الخلل

فلانه

فلانه يلزم ان يكون المقتل مع القتل خارجا عن الحدين معا وهو خلاف
ما صرح به فى المنتهى وليس يفهم من كلام الشارح مخالفته اياه
فى ذلك وكان من اشترط التغير فى المعنى نظر الى ان المقاصد
الاصلية من الالفاظ معانيها واذا اتحد المعنى لم يكن هناك
تفرع واخذ بحسبه وان امكن بحسب اللفظ فالمناسب ان
يكون كل منهما اصلا فى الوضع ومن لم يشترط اكتفى بالتفرع والاخذ
من حيث اللفظ فان قلت نحو اسد مع اسد يندرج فى التعريفين
فما تقول فى فلك جمعا ومفردا قلت يحتمل القول بالاشتراك
فلا اشتقاق ويمكن ان يعتبر التغير تقديرا فيندرج فيهما ويكون
من نقصان حركة وزيادة مثلها واما الجلب والجلب بمعنى
واحد فيمكن ان يقال باشتقاق احدهما عن الآخر كالمقتل
مع القتل وان يجعل كل واحد اصلا فى الوضع لعدم الاعتداد
بهذا التغير القليل وفيه تحمل ولذلك يعنى ولان التغير محمول
فى كلام غيره على التغير اللفظى لم يجعله من ذكره قيدا فى حد المشتق
ولا فى حد الاشتقاق لعدم الاحتياج فيه اليه فان ما اورده فى
الحد دال على المغايرة اللفظية ايضا بل قال بعد تمام الحد
ولا بد من تغير وهو اما بحركة او بحرف بزيادة احدهما
او بنقصانه فهذه اربعة اقسام بسائط واقسام التركيب
ثنائية ستة وثلاثية اربعة ورباعى واحد والجميع يرتقى الى خمسة
عشر وذكر امثلتها المشهورة فجعل ذكر التغير اللفظى تمهيدا للقسمة
لا قيدا فى الحد ولك ان تقول فى ضبط الاقسام الخمسة العشر
هناك زيادة ونقصان وكل واحد منهما اما فى الحرف
فقط او فى الحركة فقط او فيهما معا فهذه ستة اقسام ثلاثة

للزيادة فقط وثلثة للنقصان فقط واذا ضربت الثلثة الاولى
في الاخيرة حصل تسعة اخرى فالكل خمسة عشر فان قلت
عرفني الفرق بين الاشتقاق المعرف والعدل المعتبر في منع الصرف
قلت المشهور ان العدل يعتبر فيه الاتحاد في المعنى فالاشتقاق
ان اشترط فيه الاختلاف في المعنى كانا متباينين والا فالاشتقاق
اعم الا ان المص قد صرح في بعض مصنفاته بمغايرة المعنى
العدل فالاولى ان يقال العدل اخذ صيغة من صيغة
اخرى مع ان الاصل البقاء عليها والاشتقاق اعم من ذلك
فالعدل قسم منه ولذلك قال في شرحه للكافية على الصيغة
المشتقة هي منها فجعل ثلث مشتقة من ثلثة ثلثة واعلم ان
الاشتقاق في مطلقه ان جعل مشتركا معنويا بين الثلثة
او ما يسمى به ان كان مشتركا لفظيا قد يعتبر فيه الموافقة في الحروف
الاصول مع الترتيب بينهما ويسمى هذا القسم الاشتقاق الاصغر
او بدون الترتيب ويسمى الصغير ويعتبر المناسبة في الحروف الاصول
ويسمى الاكبر ويعتبر في الاصغر موافقة المشتق للمشتق منه في المعنى
بما عرفت من التفسير وفي الاخرين مناسبة اياه في المعنى
فان معنى كبى اذا لم يصرح يناسب معنى بكت في الاخفا عند كذا
معنى ثلم وهو في الجدار ونحوه يناسب معنى ثلب وهو في
العرض من جهة الاختلال ولا يخفى ان المناسبة
في المعنى اعم من الموافقة فيه فينبغي ان يكون مراد المص
بحروفه الاصول هي على ترتيبها لانه يحد الاشتقاق الاصغر
بدليل اعتبار الموافقة في المعنى فلو لم يعتبر الترتيب لورد
مثل جبذ وجابذ من الجذب ثم لا شك ان الضارب

يوافق الضرب في الحروف الاصول والمعنى وقد اخذ منه بناء على ان الواضع
لما وجد في المعاني ما هو بهذا التفريع والاخذ للموافقة المذكورة وان
كانت ملازمة له فالاشتقاق الاصغر عمل مخصوص فان اعتبرناه
من حيث انه صادر عن الواضع احتجنا الى العلم به لا الى عمله فاحتجنا
الى تحديده بحسب العلم كما قال الميداني هو ان تجد بين اللفظين تناسبا
في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر والى ما حصل منه العلم بالاشتقاق
فكانه قيل العلم بالاشتقاق هو ان تجد بين اللفظين تناسبا
في المعنى والتركيب فتعرف ارتداد احدهما الى الآخر واخذه منه
وان اعتبرناه من حيث يحتاج احدنا الى عمله عرفناه باعتبار العمل
فنقول هو ان تاخذ الخ وانت تعلم كيفية اخذ حده اي الاشتقاق
من حد المص للمشتق بالاعتبارين فنقول باعتبار العلم الاشتقاق
هو ان تجد موافقة فرع الاصل في حروفه الاصول والمعنى فترده وباعتبار
العمل هو ان تاخذ من اصل فرعا يوافقه في الحروف الاصول
فتجعله دالا على معنى يوافق معناه كاسماء الفاعلين ينبغي ان تقرا
بفتح اللام ليشمل اسم المفعول على سبيل التغليب قوله لا
يطرد نحو القارورة فانها مشتقة من القرار ولا يطلق على كل مستقر
للمايع وكذا الدبران مشتق من الدبور ولا يطلق على كل ما يتصف
به الا على خمسة كواكب في الثور ويقال انه سنامه وهو من منازل
القمر والعيوق من العوق ولا يطلق على كل ما له عوق بل على نجم احمر
مضيء في طرف المجرة الايمن يتلو الثريا لا يتقدمه والسماك من السمك
اي الرفع والسموك اي الارتفاع ولا يطلق الا على السماكين الرامح
وليس من منازل القمر والاعزل وهو منها هكذا في الصحاح وان فسر
بعض هذه التفاسير ما في كتب الهيئة فلا بأس به وتحقيقه اي تحقيق قوله

اصل يتفرع عنه معان كثيرة بانضمام زيادات اليه يعني بازائه حروفا وفرع منها الفاظ كثيرة بازاء المعاني المتنوعة على ما يقتضيه رعاية المناسبة بين الالفاظ والمعاني فالاشتقاق هو ح

العوق الحبس

المجرة كهكشان

ما ذكر من الاطراد وعدمه ان وجود معنى الاصل المشتق منه فى محل التسمية بالمشتق قد يعتبر من حيث ان ذلك المعنى داخل فى التسمية وجزء من المسمى والمراد ذات ما باعتبار نسبة لمعنى الاصل اليها فهذا المشتق يطرد فى كل ذات كذلك اى لمعنى الاصل معها تلك النسبة لوجود معناه فيها كالاحمر فانه لذات ماله حمرة فاعتبر فى المسمى خصوصية الصفة اعنى الحمرة مع ذات ما فاطرد فى جميع محاله وقد يعتبر وجود معنى الاصل من حيث ان ذلك المعنى مصحح للتسمية بالمشتق مرجح لها من بين سائر الاسماء من غير دخول المعنى فى التسمية وكونه جزءا من المسمى والمراد بالمشتق ذات مخصوصة فيها المعنى لا من حيث هو اى المعنى فى تلك الذات المخصوصة بل باعتبار خصوصها فهذا المشتق لا يطرد فى جميع الذوات التى يوجد فيها ذلك المعنى اذ مسماه تلك الذات المخصوصة التى لا توجد فى غيرها كلفظ احمر اذا جعل علما لولد له حمرة وحاصل التحقيق الفرق بين تسمية العين بالمشتق لوجود المعنى فيه فيكون المسمى هو ذلك العين والمعنى سبب للتسمية به كما فى القسم الثانى فلا يطرد فى مواضع وجود المعنى وبين تسميته بوجوده اى وجود المعنى فيه فيكون المعنى داخلا فى المسمى كما فى القسم الاول فيطرد فى جميعها فاعتبار الصفة فى احدهما مصحح للاطلاق وفى الآخر مرجح للتسمية قد اختلف فيه اى فى المشتق لمن وجد منه المعنى وانقضى ان كان اى المعنى مما يمكن بقاؤه كالقيام والقعود فالمشتق مجاز وان لم يكن مما يمكن بقاؤه كالمصادر السيالة نحو التكلم والاخبار فالمشتق حقيقة فتقدير كلام المص اشتراط بقاء المعنى اى معنى المشتق منه فاللام للعهد اشارة الى قوله سابقا وجود معناه فى كون المشتق حقيقة فيه مذاهب ولما ذكر التفصيل علم منه الآخرا وانما كان ميل المص كصاحب الاحكام فى هذه المسئلة الى

التوقف

الى التوقف ولذلك ذكر دلائل الفرق واجاب عنها فان قلت ما ذكر واجاب عنه ادلة الشرط مطلقا والنافى كذلك واما التفصيل فلم يذكر له دليلا ولا جوابا فالظاهر ميله اليه كما ينبئ عنه قوله وايضا فانه يجب ان لا يكون كذلك قلت دليل الشرط مطلقا مع اعتبار التعذر فى السيالة هو دليل التفصيل لان الدليل على الاشتراط مطلقا ولما تعذر الحكم فى بعض الصور كان معمولا به فى الباقى فهو ايضا مذكور مع جوابه واما قوله وايضا الى آخره فقد اورده ردا على دليل النافى مطلقا وقد يرد دليل الخصم باحتمال لا يعتقده كما قد سبق فالظاهر ما ذكرناه بعد انقضائه اى المعنى لما صح نفيه اى المشتق لان صحة النفى من علامات المجاز وقد صح وكلما صح الملزوم يعنى الاخص الذى هو النفى فى الحال صح اللازم يعنى الاعم الذى هو النفى مطلقا وحاصل الجواب ان النفى انما يرد على الاثبات واذا لوحظ ذلك ظهر ان نفيه فى الحال نفى الاخص ونفيه مطلقا نفى الاعم والاول اعم من الثانى فلا يستلزم ولا يخفى ان قوله فان الثبوت فى الحال اخص من الثبوت مع قوله والثبوت فى الحال اخص من الثبوت مشتمل على تكرار لا حاجة اليه وقد يجاب عنه اى عن الجواب المذكور بان المراد من النفى فى الحال هو النفى المقيد بالحال على ان يكون فى الحال ظرفا للنفى لا نفى المقيد بالحال على ان يكون فى الحال ظرفا للمنفى وحينئذ يندفع المنع المذكور فان قيل فاللازم على ما ذكرتم من المراد النفى فى الجملة لان النفى المقيد بالحال اخص من النفى فى الجملة لا من النفى دائما والنفى فى الجملة لا ينافى الثبوت فى الجملة انما ينافيه النفى دائما قلنا ينافيه لغة للتكاذب بينهما عرفا فاذا قيل زيد ضارب واريد تكذيبه قيل زيد ليس بضارب

ليس هم

اى يجب ان لا يكون المشتق مجازا لكن الاطلاق المتبادر حقيقة فى ... فيق ع

وبالعكس فلا بد من المنافاة ليلزم من صدق احدهما كذب الآخر ولعلها
اما المتقيد منها بالحال فيتناقضان على ما قيل وانما فهم الدوام من الاطلاق
في احدهما وذلك بالنفي اي في الجواب عن اصل الدليل بعد حمله على ما
ذكر من المراد انه لو ادعى صدق النفي على اطلاقه لغة وانه لازم لصدقه
في الحال معناه لان اطلاق السلب في اللغة متبادر منه الدوام فلا يصدق
في صورة النزاع ولا يكون لازما لصدقه مقيدا بالحال ولو ادعى
صدقه على اطلاقه عقلا وانه لازم للنفي المقيد بالحال فلا ينافي بينه
وبين الاثبات على الاطلاق وبعبارة اخرى قولكم يصدق انه
ليس في الحال بضارب ان اردتم به انه انتفى عنه في الحال الضرب
في جميع الازمنة منعناه او انتفى عنه الضرب الحالي سلمناه ولا منافاة
لو صح الاطلاق حقيقة باعتبار ما قبله يعني باعتبار ثبوت قبل حال
الاطلاق لصح الاطلاق حقيقة باعتبار الثبوت الذي بعده هذا على
النسخة التي وجد فيها المتن هكذا انا لو صح قبله لصح بعده للعني القضائه
لصح اطلاقه كذلك قبله والمقصود واحد بيان الملازمة انه اي
الاطلاق حقيقة تصح باعتبار ثبوت المعنى في حال الاطلاق فقيد كونه
في الحال اما ان يعتبر في مصحح الاطلاق حقيقة فينتفي الصحة باعتبار الثبوت
الذي قبل الحال لانتفاء المصحح وهو خلاف الفرض او يلغى ذلك القيد
فيبقى الثبوت في الجملة مصححا للاطلاق فيتحقق الصحة باعتبار الثبوت
الذي بعد الحال لتحقق المصحح المذكور بعد ظهور المراد منه اي من ثبت
له الضرب وهو المعنى المشترك بين الماضي والحال الذي لا يشاركهما فيه
الاستقبال فكانه قيل الضارب من له الضرب قوله لا حسن لانها مشتركة
في العبارة وتضييق فيها لا يقدح في المقصود ولا يشتمل على فائدة يعتد
بها ههنا والاطلاق في اصله الحقيقة انما خصصه بهذا الوجه ولم يجعله مشتركا

بين الوجهين

بين الوجهين كما فعله غيره حيث اجمعوا على صحة ضارب امس وعلى انه
اسم فاعل والاصل في الاستعمال الحقيقة لان ذلك يجعلهما في
الحقيقة وجها واحدا المحصل ان المشتقات كالضارب والفاعل
قد يطلق باعتبار ضرب وفعل قد انقضى والاصل في الاطلاق الحقيقة
واما على تقرير الشرح فهما وجهان مختلفان وعلى انه اي ضارب في
ضارب امس اسم فاعل فلو لم يكن المتصف بالضرب المنقضي فاعلا
حقيقة لما اجمعوا على كونه اسم فاعل عادة والجواب ان ضاربا وكذا
فاعل فيما ذكر مجاز اي لا نم انه حقيقة هناك وما ذكرتم من الوجهين لا
يدل على ذلك بدليل اجماعهم في صورة الوفاق لم يصح مؤمن
لنائم وغافل اي حقيقة بل جاز السلب لانهما غير مباشرين للايمان
سواء فسر بالتصديق وبغيره وانه باطل للاجماع المذكور وكذا
الحال في عالم فانه يصح لنائم وغافل ولا يخرج العالم عن كونه عالما
لنومه وغفلته الجواب انه مؤمنا وكذا عالم مجاز في النائم
والغافل والاجماع انما هو على اطلاق المؤمن عليهما في الجملة واما
بطريق الحقيقة فلا واجراء احكام المؤمنين على النائم مثلا لا يستلزم
كون اطلاقه عليه حقيقة فالجواب بمنع صحة الاطلاق حقيقة وقوله
لامتناع كافر الى آخره تاكيد لهذا المنع ويمكن ان يؤكد به المنع
السابق هكذا قيل والاظهر ان يجعل الجواب معارضة فكانه قيل
ما ذكرتم وامثاله مجازات ولا يصح اطلاق المشتق حقيقة
باعتبار معنى ازيل بدليل امتناع استعمال كافر للمؤمن باعتبار كفر
تقدم على ايمانه والا لكان كافرا مؤمنا حقيقة ولزم ان يكون
اكابر الصحابة كفارا حقيقة لسبق كفرهم وكذلك يلزم ان يكون
الشخص في حالة واحدة نائما ويقظان معا حقيقة وكذا ما ذكر

لانهما متفقان في صورة الوفاق

واما كونه حقيقة ... لان الاطلاق ... قاعدة الاشتقاق

من الامثلة وامثالهم مما لا يخفى وبقية الاستقراء وهو الظن بان الاطلاق حقيقة
لا يصح وهو اى الجواب والظن الحاصل منه قوى لا يندفع بما يعتذر به
من ان اطلاق الكفار عليهم حقيقة وان صح لغة لكن الشرع قد منع عنه
فان هذا الاعتذار لا يجرى فى امثال الحلو والحامض والنائم واليقظان
بيان الملازمة انه لا يتصور حصوله اى حصول المعنى اعنى الطرو الكلام
الجواب ان اللغة لم تبن على المشاقة اى المضايقة فى مثل
ما ذكرتم من الامور الغير القارة والا لتعذر اكثر افعال الحال ولم يكن استعمالها
بحسب الحال حقيقة مثل يضرب ويمشى وغيرهما فانها ليست آنية توجد
دفعة فى آن ليكون اطلاقها فيه حقيقة بل زمانية توجد فى زمان بعضى اجزاءه
او لا فاولا فلا توجد معانيها فى الحال الذى هو الآن اصلا فلا يكون استعمالها
فى الحال حقيقة وانما قيد بالاكثر احترازا عن افعال الحال من الامور الآنية
كالوصول والمماسة اذ لا تعذر هناك وبهذا الذى ذكرناه من تعذر
اكثر افعال الحال صرح فى المنتهى بقوله بدليل صحة الحال يعنى به صحة اكثر افعال
الحال وقد يقال يراد منه فعل الحال الصريح الموافق فى الاشتقاق
لما نحن بصدده وهو يخبر ويتكلم فيلزم ان لا يكون حقيقة فى الحال بما
ذكرتم من الدليل بعينه فانه يدل على ان معناه لا يحصل فى الحال وهو باطل
اتفاقا فما هو جوابكم فهو جوابنا وانما وصف الفعل بالصريح اى الظاهر
فى الحال تنبيها على انه المتبادر منه فيكون حقيقة فيه قطعا ويحتمل ان
يريد بكونه صريحا فى الحال انه حقيقة فيه كما هو فى المذهب الصحيح واحد
الآخرين فان الكلام لا يتم الا بذلك واما الاتفاق على البطلان
فانما هو من المشترط والنافى فلا يرد انه مختلف فيه ولعله لم يصرح
بهذا الوصف فى الاول اكتفاء بتصريحه فى الثانى وهذا المعنى اى الثانى
اقرب الى لفظ المصنف ههنا لتبادره منه الى الفهم ولو اراد المعنى الاول

لكان

لكان الانسب ان يقول بدليل صحة اكثر الحال واعلم ان حاصل
الجواب على التقدير الثانى نقض اجمالى فيقال ملخص ما ذكرتم انه لو اشترط
وجود المعنى فى صدق المشتق حقيقة لم يكن المشتقات من المصادر
السيالة حقيقة اصلا لامتناع وجود المعنى حين الاطلاق فنقول لا شك
فى اشتراط وجود المعنى فى الحال الا فى الاطلاق فعله حقيقة فلا يكون اكثر او هذا
الفعل المخصوص حقيقة لامتناع وجود معناه فى الحال اما فى الثانى فبعين
ما ذكرتم من الدليل واما فى الاول فلان اكثر افعال الحال ليست آنية
وخلاصته كما ان الاشتراط يستلزم هناك محذورا يستلزم ههنا
ايضا فما هو جوابكم عن الدليل فى صورة النقض فهو جوابنا عنه فى
اصل الدعوى ولا يذهب عليك ان جريان الدليل فى يخبر ويتكلم
اظهر منه فى اكثر افعال الحال ولما كان هذا الجواب الزاميا حقق الشارح
رحمه الله المقام وقال والتحقيق ان المعتبر فى نحو مخبر ومتكلم وفى افعال
الحال المباشرة العرفية كما يقال يكتب القرآن ويمشى من مكة الى
المدينة ويقصد الحال لا بمعنى الآن الحاضر بل يراد به اجزاء من الماضى
والمستقبل متصلة بعضها ببعض لا يتخللها فصل يعد عرفا تركا
لذلك الفعل او اعراضا عنه فالمخبر والمتكلم حقيقة لم يكن مباشرا
للخبر والكلام مباشرة عرفية حتى لو انقطع كلامه بتنفس او سعال
قليل لم يخرج عن كونه متكلما حقيقة وعلى هذا القياس افعال الحال
فقد تسومح لغة فى اعتبار الحال فى هذه الامور على الوجه المذكور
فلا يلزم من اشتراط بقاء المعنى ما ذكر من المحذور فى المشتق ولا
فى افعال الحال ومن فسر كلام المتن بصحة اطلاق لفظ الحال على ما ان
الفعل الحاضر مع ان اجزاء زمان الفعل الحاضر لا تكون باقية
عند اطلاقه فلعله اراد ان لفظ الحال بمعنى الحاضر فقد تسومح

بهنا فی وصف الکل بصفة الجزء و اقامته مقامه فلم لا یجوز ان
یتسامح فی نحو مجز و متکلم و هذا رجوع ای الجواب الثانی رجوع
فی الرد الی القول الثالث بتخصیص الدعوی فالمصدر رد او لا
دلیل الثانی مطلقا علی مذهب الاشتراط مطلقا ثم رجع فی
رده الی القول بالتفصیل ولیس فی ذلک میل الیه کما عرفت
لا یشتق اسم الفاعل انما قید بالفاعل لان اسم المفعول یجوز فیه
ذلک وفیه بحث یظهر بالتامل فی الفرق بین معنی مصدر المجهول
و مصدر المعلوم و اراد به معناه المشهور او ما یتناول الصفة
المشبهة و اسم التفضیل اذا کان للفاعل ایضا و بالفعل معنی
المصدر قال فی الاحکام و هل یشترط قیام الصفة المشتق منها
بالمشتق ~~بعید~~ الاشتقاق و هل یلزم الاشتقاق من الصفة
المعنویة لما قامت به فذلک مما اوجبه اصحابنا و نفاه المعتزلة
وکان اعتبر الصفة احترازا عن مثل لابن و تامر مما اشتق من الذوات
فان المشتق منه لیس قائما بما له الاشتقاق و قال فی المحصول اختلفوا
فی ان المعنی القائم بالشیء هل یجب ان یشتق له منه اسم ثم قال و اذا لم
یشتق للمحل منه اسم فهل یجوز ان یشتق لغیر ذلک المحل منه اسم
فعند اصحابنا لا و عند المعتزلة نعم فالمصنف اقتصر علی احدی المسئلتین
موافقا لنقل المحصول بل کلام ای بل باعتبار کلام حاصل
لجسم کاللوح المحفوظ و غیره و یقولون لا معنی لکونه متکلما الا انه
یخلق الکلام فی الجسم فان قیل فلعل التکلم یطلق عندهم علی معنیین
احدهما المشهور و ثانیهما خلق الکلام و المتکلم انما یطلق علیه
تعالی ماخوذا من المعنی الثانی و هو قائم به تعالی قلنا التکلم و المتکلم
... یر لقصا ریفه مشتقة من الکلام فهو المشتق منه حقیقة و لم یقم

بل

به بل بغیره الجواب لا نم انه ای کل واحد من القتل و الضرب
الاثر القائم بالمفعول بل هو تاثیر ذلک الاثر و التاثیر قائم بفاعلهما
اذ لا شک ان هناک اثرا و انه انما یحصل من تاثیره قطعا و ان الاثر
قائم بالمفعول و التاثیر بالفاعل و ما ذکرتم انما یتم لو کان القتل الذی
اشتق منه القاتل عبارة عن الاثر اما اذا کان عبارة عن التاثیر فلا
نعم یطلق القتل علیه ایضا و هو المفعول المطلق فی قولک قتلته قتلا
لکنه لیس بمصدر و ما قیل من انه مصدر فمن التسامح الذی لا یعرفه
المقاصد اللغویة فلا یجدی التدقیق فیه بطائل باعتبار الخلق لانه
مشتق منه و هو المخلوق الذی هو الاثر اذ لو کان غیر المخلوق لکان
هو التاثیر اذ لیس له معنی ثالث اتفاقا لکن لا تاثیر مغایر اللاثر و الا لزم
احد المحذورین و عبارة المتن هکذا الخلق الخالق علی الله تعالی
باعتبار المخلوق و هو الاثر لان الخلق المخلوق فقوله لان تعلیل الاطلاقه
علیه تعالی باعتبار المخلوق لا لقوله و هو الاثر فکانه قیل الاطلاق باعتبار
الخلق و الخلق هو المخلوق فاطلاقه باعتبار المخلوق الذی هو الاثر و لیس قائما
به تعالی و هذا ای الخلق بمعنی المخلوق لیس کذلک ای خلاقا قائما بالغیر
بل هو مجموع بعضه قائم بنفسه کالجواهر و بعضه الآخر کالاعراض قائم
بالبعض الاول و هذا المجموع من حیث هو بعد قائما بنفسه لا بغیره و معنی
الخلق الذی اشتق منه الخالق هو هذا المجموع لا کل واحد و حینئذ یخرج عن
محل النزاع فان بین اطلاقه علی کل واحد و ان الاشتقاق یحبه
و اجری الکلام فی الاعراض اقتصارا علی الجواب الثانی و منهم من قال
انه خارج عن المتنازع فیه لان الخلق بمعنی المخلوق لیس فعلا فضلا
عن کونه فعلا قائما بغیره تعالی ثم اعرض المخلوقات التی هی افعال
کضرب زید مثلا و لعل الشارح رحمه الله لم یلتفت الی هذا لانه

حمل الفعل على مدلول المصدر المشتق منه لا على الحدث وأما ثانيا
فبان للقدرة تعلقا حادثا به أي بذلك التعلق الحادث حدوث
الأشياء ضرورة إذ لولا تعلق القدرة بها على جديترتب عليه وجودها
لم يوجد الأشياء منه أصلا ولو لا حدوثه لم تكن حادثة بل قديمة وهذا التعلق
المخصوص إذا نسب إلى العالم فهو صدوره عن الخالق أو إلى القدرة
فهو إيجابها للعالم أو إلى ذي القدرة أعني الله سبحانه فهو خلقه للعالم
فالخلق كون الذات تعلقت قدرته هذا هو الظاهر من العبارة ويمكن
أن يقال أن هذا التعلق إذا نسب إلى العالم صار مبدأ وصف له
هو صدوره عن الخالق وإلى القدرة صارت مبدأ وصف آخر
هو الإيجاب وإلى ذي القدرة صار مبدأ وصف آخر هو كونه
تعلقت قدرته وهذه النسبة يعني كون الذات تعلقت قدرته
قائمة بالخالق تعالى وباعتبار هذه النسبة اشتق له اسم الخالق فيصح ما ذكرناه
من الدليل الاستقرائي على وجوب قيام الفعل بما اشتق له اسم الفاعل
لا بغيره لأنا لا نعني بقيامه كونه صفة حقيقية قائمة به بل ما هو أعم من ذلك
فإن سائر الإضافات التي هي أمور اعتبارية لا تحقق لها في الأعيان
قائمة بمحالها وكذا يصح ما ذكرتم من الدليل على أن الخلق ليس أمرا مغايرا
للمخلوق فإنه يدل على أن الخلق ليس أمرا حقيقيا موجودا في الأعيان مغايرا
للمخلوق وإلا لزم التسلسل أو القدم أما إذا كان الخلق أمرا اعتباريا فلا
يلزم شيء منهما لعدم احتياجه على تقدير حدوثه إلى تأثير آخر ولقول التسلسل
في الاعتباريات جائز فكان حمل الخلق على هذا المعنى الذي ذكرناه واجبا جمعا
للأدلة قيل إنما قال ذلك وإن كان المناسب جمعا بين الدليلين
لأن أقل الجمع اثنان أو لأنه صار كالمثل السائر فيما بينهم ولبعضهم تقرير للجواب
الثاني بما حاصله أن ما ذكرتم من الدليل يدل على جواز إطلاق الخالق باعتبار

الخلق

الخلق الذي اشتق منه الخالق قائما به تعالى فليحمل الخلق عبارة عن
التعلق المذكور جمعا بين الدليلين فإن التعلق من حيث أنه بين القدرة
والمخلوق لم يكن قائما بذاته تعالى حقيقة فيصح دليلكم بهذا الوجه ومن حيث
أنه ليس قائما بما باين عنه بالكلية كان متعلقا به فلا يلزم إهمال دليلنا أيضا
بخلاف ما لو حمل على المخلوق إذ يلزم ترك دليلنا بالكلية فتأمل ولكن
الحاكم الفيصل ولولا ذلك أي الحمل لا على دلالته على خصوصية
الجسم لما صح عرفا قولنا الأسود جسم إذ لا يفيد فائدة جديدة فيعد
لغوا ليس الخلاف فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب
فإن مسمى الأول ذكر من بني آدم وأصل حد البلوغ ومسمى الثاني ذات
ما له ضرب علم ذلك بالنقل فلا يكون إطلاق شيء منهما في موارده
المشتملة على هذا المسمى وإن لم يسمع من أهل اللغة قياسا إذ تعميمه فيها باعتبار
عموم مسماه إياها أو بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول
إذ حصل لنا باستقراء جزئيات الفاعل مثلا قاعدة كلية هي أن
كل فاعل مرفوع بحيث لا نشك فيها فإذا رفعنا فاعلا لم يسمع رفعه
منهم لم يكن قياسا لاندراجه تحتها لمعنى متعلق بقوله الحاق لا بقوله
سمي يدور التسمية به أي بذلك الاسم مع ذلك المعنى وجودا
وعدما فيظن أن المعنى ملزوم التسمية فأينما وجد المعنى وجب التسمية
بذلك الاسم الآن ثبت أي لا يسمى المسكوت في الأمثلة المذكورة
بهذه الأسماء الآن ثبت في شيء من هذه الصور إلخ أما الأولى
فلأنه أي المعنى الذي دار معه التسمية وجودا وعدما يحتمل التصريح من
الواضع بمنع اعتباره والتعدية بسببه كما يحتمل التصريح منه باعتباره
والتعدية به بدليل متعلق بالاحتمال المشبه أي يحتمل التصريح
بالمنع بدليل منعهم طرد الأدهم والأبلق في غير الفرس مع أن الأول

الذي ليس قائما به تعالى وما ذكرناه
من الاستقراء يقتضي كون الخلق
مع

داير مع السواد وجودا وعدما والثاني مع التخليط من السواد والبياض
فقد منع منها من اعتبار المعنى التعدية به في محالة وكذا العارورة والابيض
والاخيل وغيرها كالسماك مثلا دايرة مع القرار والقوة والجبلان والكون
ولا يجوز التعدية بها فعند سكوت الواضع عن التصريح بالمنع والاعتبار
كما في صورة النزاع يبقى المعنى على الاحتمال و يترتب عليه احتمال الوضع
وايضا يجب اي يلزم من الحكم بالوضع بمجرد الاحتمال الحاصل من
ملاحظة المعنى الحكم بالوضع بغير قياس اذ لا قيام الاحتمال لانه بالحقيقة مناط
الحكم فبطل ما قيل من ان هذا الجواب الزامي شرعي وعقلي لان الدوران
يفيد ظن العلية فيكون المعنى علة الاسم فاينما وجد وجد كما هو مقتضى العلية
بانه اي الاسم دار ايضا مع تعين المحل منضما الى ما ذكرتم لكونه
ماء العنب ومال الحي ووطيا في القبل فدل الدوران على ان المحل معتبر
معه لما ذكرتم فالمعنى جزء العلة المركبة منه ومن تعين المحل فلا يستلزم
الاسم ولا يكون علة ثبت القياس شرعا لا يقال هذا قياس
في اللغة فيكون اثباتا للشيء بنفسه لانا نقول هذا قياس في ثبوت القياس
في اللغة لا قياس في اللغة نعم انما ينتهض حجة على من اعترف بالقياس في
غير الشرعيات الجواب لا نم ان المعنى اي الامر الموجب
للقياس احد فيهما اذ المعنى الموجب له في الشرع بالحقيقة هو الاجماع على
ثبوت القياس فيه او ذلك المعنى الذي يظن اعتباره بالدوران
او غيره مع الاجماع ولم يتحقق الاجماع على ثبوت القياس في اللغة فان
قلت اذا امكن الحاق شارب النبيذ بشارب الخمر والنباش بالسارق
في الحكم قياسا شرعيا فهل لثبوت القياس في اللغة لو ثبت فائدة في ذلك
قلت اذا سلم ان القياس الشرعي لا يجري في الحدود والكفارات
كما هو مذهب بعض الحنفية امكن اثباتها بدراجها تحت النصوص بالقياس

في اللغة فيثبت الحكم بالنص لا بالقياس على معناها الافرادي قيل احترز
بقيد الافرادي عن الاسم والفعل فان دلالتهما على معناهما التركيبي كالفاعلية
علية وكونه مسندا مثلا مشروطة بذكر متعلقه لا على معناهما الافرادي
بخلاف الحرف اذ قد اشترط في وضعه دلالته على معناه الافرادي
ذلك واما العلم بهذا الاشتراط فاما نقلا من نص الواضع عليه كما قيل وفيه
بعد واما من استقراء عدم استعمال الحرف بدون المتعلق فلولا
الاشتراط لاستعملت في الجملة بدونه وهذا اقرب و ح
يظهر الاشكال بالاسماء المذكورة لاشتراكها في عدم الاستعمال بدون
المتعلقات فكما دل هناك على الاشتراط وعدم تجويز الاستعمال
بدونها دل عليه ههنا ايضا واما مثل من الاسماء بالابتداء والانتهاء
ومن الافعال ابتدأ وانتهى لانها اقرب الى من والى لما عداها
للاشتراك في المعنى فيعلم ان الاختلاف بحسب الاشتراط وعدمه
ويتضح ما ذكره من المدعى وقيد رمح وقيس رمح بمعنى قدر رمح وقاب
القوس ما بين المقبض والسية فلكل قوس قابان وقوله تعالى
قاب قوسين اي مقدار قابي قوس فقلبه كذا في الصحاح
الى الوصف باسماء الاجناس لم يرد به النعت بل ما هو اعم ومحصل الحل
ان ذكر المتعلق في الحروف لتتميم الدلالة وفي الاسماء لتحصيل الفائدة فان
قيل اذا سمع لفظة من مفردة يفهم منها معنى الابتداء فلا يكون دلالتها
عليه بحسب الوضع مشروطة بذكر المتعلق اجيب بان فهمه منها ليس
لكونها دالة عليه عند الانفراد وضعا بل لكونه مفهوما منها عند التركيب
فيسبق الذهن منه اليه دونه ويشكل منه اي مما ذكر من الاسماء
انما كانت اشكل اذ معناها اسماء وحروف واحد وكذا لفظها فالفرق
اشكل ودعوى الاشتراط في لفظ واحد بالقياس الى معنى واحد في حالة

دون اخرى ابعد منها في لفظين بالنسبة الى معنى واحد او معنيين فلذلك
قال وان لم يقو هذا التقرير فيه ولا يخفى ما في هذا الكلام من التحمل
والتحكم اما التحمل اي الاحتيال فهو الاشتراط المذكور لان الحكم بان الواضع
وضع من والابتداء لمعنى واحد لكنه اشترط في دلالة الاول ذكر المتعلق
دون الثاني مع عدم ظهور فايده لهذا الاشتراط تحمل محض لتوجيه
قولهم الحرف لا يستقل بالمفهومية واما التحكم فهو ان الدليل على الاشتراط
ليس الا عدم الاستعمال بدون المتعلق على ما هو الحق وهذا مشترك
بين الحروف والاسماء المذكورة فالحكم بان التزام الذكر في احدهما
للدلالة وفي الآخر للغاية دون العكس ترجيح من غير مرجح
فاعلم اولا مقدمة لا بد للواضع في الوضع من تصور المعنى فان تصور
معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصة متصورة
تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر
فيه اعني تصور المعنى والموضوع له ايضا خاصا وان تصور معنى عاما
يندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او
الفاظا معلومة على احد الوجهين بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع
عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما وله ان يعين
اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته
لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم
الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه و
الموضوع له خاصا واما عكس هذا اعني ان يكون الوضع خاصا لخصوص
التصور المعتبر فيه والموضوع له عاما فلا يتصور لان الجزئي ليس وجها
من وجوه الكلي ليتوجه العقل به اليه فيتصوره اجمالا انما الامر بالعكس
واذا تحققت هذا اتضح عندك معنى قوله ان اللفظ قد يوضع

وضعا

٣٦

وضعا عاما لامور مخصوصة كوضع المشتقات والمبهمات الآتية
وفيهما على الوجه الذي اورده فرق من وجهين احدهما ان الخصوصيات
التي وضعت بازائها المشتقات جزئيات اضافية كل واحد منها
كلي في نفسه حتى لو فرض ان الواضع تصور مفهوم الضارب وعين بازائه
لفظا كان الوضع والموضوع له عامين وخصوصيات ما وضعت المبهمات
بازائها جزئيات حقيقية وثانيهما ان تصور اللفظ والمعنى في المشتقات
بوجه عام واما في المبهمات فعموم التصور في المعنى لكن الوضع في كليهما عام
لان المعتبر في ذلك هو المعنى اذ لا يترتب على اعتباره في اللفظ فايدة
كذلك اذا قال هذا الكل مشار اليه مخصوص فان الواضع تصور كل مشار
اليه مفرد مذكر باعتبار هذا المفهوم العام ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي
بل لتلك الجزئيات المندرجة تحته فصار الوضع عاما والموضوع
له خاصا وانما حكمنا بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا على الخصوصيات
ولا يجوز اطلاقه على غيرها اذ لا يقال هذا والمراد احد مما يشار اليه
بل لا بد في اطلاقه من القصد الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى
العام كرجل لجاز فيه ذلك ولكان استعماله في الخصوصيات
مجازا والقول بانه موضوع لمفهوم كلي لكن الواضع قد اشترط ان
لا يستعمل الا في الجزئيات بخلاف رجل تحمل ظاهر فان قلت
اذا كان هذا موضوعا للخصوصيات المتعددة كان مشتركا لفظيا
قلت انما يلزم ما ذكرتم ان لو كان موضوعا لها باوضاع متعددة
وليس كذلك بل موضوع لها وضعا واحدا واعلم ان وضعه
للخصوصيات من حيث انها مندرجة تحت المفهوم الكلي فرديه
من حيث تعلق به اشارة مخصوصة معنى لهذا فله اعتبار في الوضع
وفي الموضوع له ايضا ومن ههنا ظهر ان المبهمات والمضمرات

قوله

مثلا ذات ما ثبت له الضرب جزئي بالاضافة الى الذوات ما له بدون المصدر

بحسب معانيها جزئيات حقيقة ولا يقدح في ذلك ان هذا قد يشار به الى امر كلي مذكور وان ضمير الغائب قد يرجع اليه ايضا اما الاول فلان هذا يقتضي بحسب اصل الوضع مشاهدا مشارا اليه اشارة حسية فلا يكون الا جزئيا حقيقيا واذا استعمل في غيره فقد نزل منزلته والكلي المذكور من حيث انه مذكور بهذا الذكر الجزئي جزئي يحتمل الشركة واطلاقه عليه من هذه الحيثية واما الثاني فلاقتضاء ضمير الغائب ذكرا جزئيا للمرجع اليه اما لفظا او معنى او حكما وقد عرفت ان الكلي من حيث هو مذكور ذكرا جزئيا جزئي

وليس وضع هذا اي لفظ هذا او ما ذكر معه او هذا المذكور

وهذه اي المذكورات من المبهمات والمضمرات وضعت باعتبار المعنى العام وقد عرفت اعتباره من وجهين واذ قد تحقق ذلك اعلم ان الابتداء ان اخذ مطلقا كان معنى مستقلا ملحوظا للعقل بالذات يمكنه ان يحكم عليه وبه وان اخذ معينا متعلقا بشيء مخصوص فله اعتباران احدهما ان يلاحظ العقل من حيث انه مفهوم من المفهومات ويتوجه اليه بالقصد فيكون مفهوما مستقلا ايضا يصلح ان يكون محكوما عليه وبه وثانيهما ان يلاحظ العقل من حيث هو حالة لذلك الشيء ويجعله آلة لتعرف حاله ويكون المتوجه اليه بالقصد هو ذلك الشيء وبهذا الاعتبار هو مفهوم لا مستقل. التعقل والملاحظة انما يلاحظ العقل باعتبار ملاحظة ذلك الشيء الاول يتوجه الى مطلق المفهوم ايضا لكنه يضيفه الى متعلق مخصوص وهو المفهوم من قولك ابتداء البصرة وفي الثالث يتوجه بالقصد الى المتعلق ثم انه في تعرف حاله يلاحظ الابتداء المتعلق به اذا مهد هذا فنقول معنى من ليس هو الابتداء المطلق ولا المخصوص المأخوذ بالاعتبار الاول

مثل ابتدا البصره منه

والا لصح

والا لصح ان يقع محكوما عليه وبه قطعا لكنا لا نشك ان المفهوم المستفاد منه في قولك سرت من البصرة على الوجه الذي استفيد منه لا يصلح لشيء منهما فتعين ان يكون معناه الابتداء الخاص بالاعتبار الثاني وهو معنى لا يستقل بالمفهومية ولا يتحصل ذهنا ولا خارجا الا بمتعلق ثم انه يستعمل في كل ابتداء خاص حقيقة بلا اشتراك فهو موضوع لذلك وضعا عاما على معنى ان الواضع تصور مفهوم الابتداء ولاحظ به جزئياته فعين لفظ من بازائها وامّا ابتداء فالواضع تصور معنى الابتداء المطلق من حيث هي حالة بينه وبين شيء معين في زمان ماض وعين لفظه بازاء هذا المجموع فالنسبة ههنا مفهوم غير مستقل كمفهوم الطرف لا يعقل الا بطرفيها فلذلك لا يتحصل معنى ابتداء ذهنا ولا خارجا الا بذكر الفاعل وانما حكمنا بذلك لان النسبة المطلقة والمخصوصة الملحوظة بالذات من حيث هي كذلك لا يكون حكمية بل يقع محكوما عليها او بها كما يظهر بادنى تأمل وانما اعتبرنا في الفاعل التعين اي تعين كان سواء كان جزئيا او مفهوما عاما فان المفهومات العامة من حيث هي امور متعينة وان كانت باعتبار ما صدقت هي عليه غير متعينة لان النسبة الحكمية التي يتضمنها ابتداء لو كانت متعلقة بفاعل لا بعينه ولا شك انه مفهوم عند اطلاقه لكان ابتداء وحده كلاما تاما محتملا للصدق والكذب وانه باطل اتفاقا مع استلزامه محذورين على ما بين في علم آخر واما معنى الابتداء فانه وان كان صالحا في نفسه للحكم عليه وبه لكنه بانضمام هذه النسبة اليه صار مأخوذا فيه من حيث انه محكوم به والسلخ عنه صلاحية الحكم عليه لانا نعلم قطعا ان الابتداء المستفاد من ابتداء على الوجه الذي استفيد منه لا يصح ان يحكم عليه وكذلك المجموع المركب من النسبة المذكورة وغيرها لا يصلح ان يكون محكوما عليه ولا به وما يقال من ان الفعل صالح للحكم به فانما هو

ولاحظ معه النسبة

باعتبار جزء معناه لا مجموعه وما حققنا من الوضع العام في الحروف يجري
في الافعال باعتبار النسب المعتبرة فيها وامارتك الافعال الا الاشتمال
على معنى هو محكوم به وا ما نحو دون و فوق فهو موضوع لذات ما باعتبار
مطلقة كالصحبة والفوقية لا لنسبة تقييدية اليها فليس في مفهومه ما لا
يحصل الا بذكر متعلقه بل هو مستقل بالتعقل والتزام الاضافة لا يقتضي
عدم الاستقلال ولذلك يقع محكوما عليه وبه وعلى وعن والكاف
في الحرفية معناه الاستعلاء والتجاوز والتشبيه المخصوصة على قياس
من فيكون غير مستقلة بالمفهومية وفي الاسمية معناها اما الفوق
والجانب والمثل كما هو المشهور وهي معان مستقلة واما العلو والتجاوز
والشبه مطلقا كما في الشرح وهي ايضا مستقلة ولعلك اذا استوضحت
ما تلونا عليك اطلعت على مقاصد الكتاب منضمة الى فوائد لا بد منها
في تحقيق الصواب وانكشف عندك معنى قولهم الحرف ما يوجد معناه
في غيره بل انه لا يدل على معنى باعتباره في نفسه بل باعتباره في متعلقه
الواو العاطفة اذا عطفت بها جملة مستقلة على جملة او قصة على قصة
دلت على اجتماعهما في الثبوت بحسب نفس الامر لا يقال الاجتماع
فيه مفهوم من ثبوتهما في الواقع المفهوم منهما فلا حاجة الى الواو للدلالة
عليه لانا نقول ما ذكرتم انما هو بالدلالة العقلية وقد لا يكتفى بها في
تادية المعاني بالالفاظ كما في قولك اكل زيد الخبز وان عطف بها مفرد
على مفرد آخر محكوم عليه بحكم دلت على اجتماعهما في ذلك الحكم او محكوم
به لذاتنا فادت اجتماعهما فيها وعلى هذا القياس اذا عطف بها
في الفضلات وما هو في حكم المفردات ولا تدل في شيء من هذه
الصور على الاجتماع في الزمان وهو المراد بالمعية ولا على عدم الاجتماع
وكونهما في زمانين مع تأخر ما دخلت عليه الواو وهو المراد بالترتيب

مثلا اذ عكسه لم يقل به احد ولا يذهب اليه الوهم ايضا بل الواو لجمع المطلق المشترك بين
المعية ومطلق الترتيب المحتمل في الوجود لما من غير تعرض في الذكر لخصوصية شيء منهما ولا
يلزم من عدم التعرض في الذكر للمعية التعرض لمطلق الترتيب فضلا عن التعرض لافراده ولا
العكس لان عدم التعرض لشيء لا يستلزم التعرض لعدمه وقوله كالمعية لئلا يتوهم
انه بين الترتيب اشتراط المعية لم يجعله تنبيها على الخلاف لعدم القائل بها على المشهور
في خمسة عشر موضعا المشهور كذا وفي بعض النسخ بسبعة عشر قوله ولا يخفى عليك
لجواب المعترض عن الادلة المذكورة تقريره ان هذه الدلالة التي سيذكرها في انه للترتيب
معارضة لهذه الادلة المذكورة والمعارضة لا تنفي صحة الدليل بل تقتضي على تقدير تمامها
توقفه فلا يبطل بها ادلتنا المذكورة نعم لو تم دليلهم توقف دليلنا للتعارض فوجب
الترجيح بينهما وانه اي دليلهم لا يتم كما سترى فلا يعتد به ولا يرتكب المجاز لاجله
فيفهم منه اي من قوله تعالى بسبب العطف بالواو ان السجود بعد الركوع ولو لا هذا الفهم منه
ودلالة الواو للترتيب لجاز الامران اي تقديم هذا على ذاك وتقديم ذاك على هذا او الجواب
لا نم ان الترتيب بين الركوع والسجود فهم من قوله اركعوا واسجدوا اليلزم دلالة الواو عليه
ولعل الترتيب مستفاد من غيره مثل قوله عم صلوا كما رايتموني اصلي مع تقديم الركوع على
السجود اذ كما لا يلزم من موافقة الحكم للدليل كونه منه لجواز استفادة ذلك الحكم من غيره لا
يلزم من عدم دلالة الدليل كالآية المذكورة على الحكم كالترتيب بين الركوع والسجود عدم
الدليل عليه مطلقا بل يجوز ان يكون هناك ادلة كثيرة هذا ما يقتضيه سياق الكلام من حيث المعنى
ولو لم يحمل على التشبيه كما هو المتبادر من ظاهر العبارة لم يكن للامر الاول مدخل في هذا المقام
ولو اريد انه لا يلزم من موافقة الحكم كالترتيب مثلا للدليل كالآية الكريمة على زعمكم كونه
منه كان بعيدا ويفهم منه اي من وجوب الابتداء بما بدا الله به ترتيب الوجوب على
ابتداء الله تعالى به لانه من ترتيب الحكم على الوصف المناسب ولولا ان الواو للترتيب
لما كان الامر كذلك وفيه منع لانه على تقدير صحته انما يستفاد منه ترتيب الوجوب على مطلق
الابتداء لا عليه من حيث ان ما بعده معطوف عليه بالواو للترتيب الجواب لا نم عدم

الفرق ح اذا افراده تعالى بذكر اسمه فيه تعظيم ليس في القرآن يذكر ضمير المثنى مثله فان الافراد
بالذكر ينبي عن تعظيم مع اشتمال لفظ الله عليه وكذا افراده عم بلفظ الرسول المشتمل على التعظيم
من وجهين ويدل عليه اى على ان الرد لترك التعظيم لا لما ذكرتم من الترتيب ان
معصيتهما للآخر لما ذكر من الوجهين بل يقع الثلث قال في الاحكام وبه قال احمد
بن حنبل وبعض اصحاب مالك والليث بن سعد وربيعة وابن ابي ليلى وقد نقل عن الشافعي
ما يدل عليه في القديم وان سلم ذلك فالوجه في تخريجه ان ثم تغير للاول والكلام بغير
بجملته بخلاف انت طالق وطالق وطالق ولا ينوى فى التأكيد تنوينه ذكر مصدر
لا ينوى وفسره بلا يوكل الى نيته اى لا يفوض اليها ولا تقبل منه تنبيها على انه صيغة مجهول
من التنوية لا صيغة معلوم من النية ليكون معنى الكلام ح انه يقع الثلث حال عدم نية
التأكيد على ما توهم وزعم انه اولى لان عدم قبول نية التأكيد منتف اجماعا ونيته جائزة
اجماعا فى قوله ارادة ان لا يقع الا واحدة اشارة الى اندفاع ما ذكره الزاعم من
وجه الاولوية اذ الاجماع فيما اذا قال اردت بالثالث تأكيد الثانى لئلا يقع الثالث
لا فيما اذا قال اردت بهما تأكيد الاول لئلا يقع الا واحدة فرع فى بيان ابتداء
وضعها هل هو واقع اولا وعلى تقدير وقوعه هل هو من الله او من غيره وقد علم من
المعلوم ان دلالة اللفظ على مفهوم دون آخر مع استواء نسبته اليهما منتف بل لا بد من اختصاص
يقتضى لامكانه مخصصا ينحصر بحكم التقسيم العقلى فى ذات اللفظ وغيرها وذلك الغير اما الله
تعالى او غيره فذهب عباد بن سليمان الصيمري واهل التكسير الى علم الحروف وبعض المعتزلة الى
الاول وزعموا ان بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية مخصوصة بها نشأت دلالته عليه
ورد تقريره يعنى تقرير الدليل المذكور انا لو فرضنا وضع اللفظ الدال على الشيء لمناسبة
ذاتية على زعمكم لنقيض ذلك الشيء او لضده دل اللفظ على النقيض او الضد دون المدلول
الذى هو الشيء نفسه تخلف عن اللفظ الدلالة عليه او لو فرضنا وضع اللفظ للشيء ونقيضه
او له ولضده دل عليهما فقد اختلفت دلالته فتارة يدل على الشيء وحده وتارة عليه و
على نقيضه او عليه وعلى ضده وما كان ثابتا للشيء بالذات وجب اقتضاؤها لا يتخلف عنه

ولا يختلف فى شيء من الاحوال قطعا فلا يكون دلالته مستندة الى ذاته وبهذا التقرير يندفع ما يقال
لم لا يجوز ان يكون للفظ مناسبة ذاتية الى النقيضين او الضدين اذ لا دليل على استحالته نعم
انه مستبعد لكنه لا ينافى الجواز ولا الوقوع قالوا لو تساوت الالفاظ بالنسبة الى المعانى
اى بحسب ذواتها لم يختص الالفاظ بالمعانى فى الدلالة اذ لو كان لها اختصاص فاما ان يكون بها لك
تخصيص او لا فعلى الثانى يلزم الاختصاص بدون تخصيص وعلى الاول التخصيص بلا مخصص وكلاهما
محال من غير انضمام داعية اليها دفع لما يقال من ان تعلق ارادة الفاعل المختار باحد المقدورين
دون الآخر يتوقف على غرض يرجح الاول على الثانى والا لزم الترجيح من غير مرجح وتوضيحه ان
ارادته من غير انضمام غاية داعية لها تصلح لتخصيص بعض الالفاظ ببعض المعانى فان كان ذلك
التخصيص من الله سبحانه فهو كتخصيصه حدوث العالم بوقته مع ان حدوثه قبل ذلك الوقت وبعده
ممكن فان المخصص هنا ارادته من غير انضمام داعية اليها كما حقق فى موضعه وان كان من الناس
كان كتخصيص الاعلام بالاشخاص اذ المخصص الارادة ولا غاية تدعو اليها ظاهرا ولو ثبت هنا
داعية لم يضر فى المنع وما قيل من لزوم الترجيح من غير مرجح فليس بقادح لانه ممكن انما الممتنع الترجح
بلا مرجح وبينهما بون بعيد واعلم الى آخره اشارة الى التأويل الذى ذكره السكاكى انه
او بالتوزيع اى الواضع هو الله والخلق بالتوزيع وهو مذهب الاستاذ لكن التوزيع فيه لا من حيث
ان بعضها لله قطعا وبعضها لغيره قطعا بل من حيث ان البعض لله سبحانه جزما والبعض الآخر
متردد فيهما واما عكس مذهبه بان يكون الاصطلاحى مقدما على التوقيفى فهو وان كان مندرجا
تحت التوزيع لكنه على ما قيل من انه لم يتحقق لا هو ولا صاحبه علمها بالوحى اى بان
خاطب اما بذاته او بارسال ملك عبدا او عبادا بكون الالفاظ موضوعة للمعانى او يخلق
اصوات تدل على الوضع وذلك اما بخلق الاصوات والحروف اعنى جميع الالفاظ التى وضعها
للمعانى واسماعها لواحد او لجماعة بحيث يحصل له او لهم العلم بانها وضعت بازاء تلك المعانى
واما بخلق اصوات وحروف تدل على ان تلك الالفاظ موضوعة او يخلق علم ضرورى
يعنى ان يخلق العلم الضرورى لواحد او لجماعة باللغات وان واضعا قد وضعها لتلك المعانى
المخصوصة وضعها البشر واحدا او جماعة بان انبعثت داعيتهم ودواعيهم الى الوضع

بحث واضع اللغات

هذه الالفاظ بازاء معانيها ثم حصل تعريف الباقين بالاشارة والتكرار وغيرهما كما في بانات الكتاب من البيت ولم يكن فيه غيره فيعلم ان اللفظ بازائه القدر المحتاج اليه في التوقيف اى في تعريف بعضهم بعضا ما يتعلق بالاصطلاح والمواضعة ثم ان كان النزاع في الظهور انما اورد لفظ اذ مع ثم لان المسئلة علمية فالمطلوب فيها القطع لا علمية يكتفى فيها بالظن ان مآل الآية صاحب الاحكام حيث قال وان كان المقصد هو الظن وهو الحق فالحق ما صار اليه الاشعري وقد يؤيد بان مباحث الالفاظ قد يكتفى فيها بالظواهر او هو ظاهر في انه الواضع اى للاسماء دون البشر فكذلك الافعال والحروف يكون الواضع لها هو الله سبحانه اذ لا قائل بالفصل في اللغات على هذا الوجه وهو ان يكون الاسماء توقيفية دون ما عداها والقائل بالتوزيع لم يذهب اليه وان امكن على مذهبه اذ يقربه لان التكلم بالاسماء لافادة المعاني المركبة وهو الغرض من الوضع والتعليم يعسر بدون الافعال والحروف ولان الافعال والحروف اسماء في اللغة لكونها علامات لمعانيها كالاسماء وتخصيص الاسماء ببعض الالفاظ اصطلاح نحوي طار فلا يحمل عليه القرآن نحو وعلمناه صنعة لبوس لكم اذ المعنى والهمناه اتفاقا الجواب انه اى ما ذكرتم من التاويلين خلاف الظاهر اما الاول فلان المتبادر من تعليم الاسماء تعريف وضعها لمعانيها فالحمل على الهامه اياه ان يضعها لمعانيها خلاف الظاهر واما الثاني فلان الاصل عدم وضع سابق اذ لم يتقدم غيره اى غير لفظ الاسماء ما يصلح ان يكون مرجعا اليه لهذا الضمير مع تغليب العقلاء على غيرهم لان الضمير المذكور انما هو للعقلاء المذكرين فلولا التغليب لاختص بهم للقرينة الدالة عليها وهي الاسماء لدلالتها على المسميات فكانه قيل علمه اسماء الاشياء ثم عرضهم ويدل على ان التعليم للاسماء قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء فلما انبأهم باسمائهم فانه يدل بظاهره على طلب الانباء من الملائكة عليهم السلام باسماء الاشياء لا لازمهم وان آدم عم انبأهم باسمائها اذ لو حمل الاسماء هنا على المهيات كان اضافتها الى ما اضيفت اليه اضافة العام الى الخاص والمتبادر منها خلافها ولولا ان التعليم للاسماء لما صح الزام الملائكة عليهم السلام بها ضرورة ان

الزامهم انما يكون بما لا يعلمونه مما علمه آدم عليه السلام وايضا لو لم يكن التعليم لها لم يكن انباؤه انما يكون بما علمه اياه والمراد من الالسنة اللغات مجازا بالاتفاق اذ لا كثير اختلاف في العضو المخصوص المسمى باللسان بحيث يستغرب فيعد آية فقوله اذ تعليل للاتفاق وفي بعض النسخ يوجد قبله الواو العاطفة فهو دليل آخر غير الاتفاق وقوله مستقلا واذ بدايع الصنع في غيره اى غير العضو المخصوص من الاعضاء الاخر كالعين وغيرها اكثر فيكون بعده آية اولى دليل مستقل على ان المراد بها اللغات على النسخة الاخيرة وعلى النسخة المشهورة يحتمل الوجهين الجواب التوقيف اى من الله للعباد على اللغات المختلفة بعد الوضع واقداره الخلق على وضعها في كون اختلاف الالسنة آية منه تعالى متساويان لانه على التقديرين مستند اليه اما بغير واسطة او معها فلا يدل كون اختلافها آية منه على ثبوت احدهما من التوقيف والاقدار دون الآخر وقد يقال الاول اظهر للاستناد اليه ابتداء كخلق السموات والارض ولو كان اى حصول اللغات للناس بالتوقيف من الله سبحانه ولا يتصور التوقيف الا بارسال الرسل اليهم لسبق الارسال اللغات فيلزم الدور لتقدم كل من الارسال واللغات على الآخر وقول المص والا لزم الدور تقديره فيصح ما قلنا من كون اللغات اصطلاحية والا لزم الدور وانما احتيج اليه في هذا التاويل اذ لو اجرى على ظاهره كان معناه والا اى وان لم يدل على سبق اللغات لزم الدور وهو ظاهر الفساد الجواب انه تعالى علم آدم اللغات كما دلت عليه الآية وغيره تعلم منه واذا كان آدم هو الذي علم اللغات بالوحي لا قوم رسول اندفع ما ذكرتم من الدور فانه انما يلزم اذا كان الله سبحانه قد علم اللغات قوم رسول اذ لا يتصور تعليمه اياهم الا بارسال رسول اليهم فيتأخر اللغات عن الارسال مع تقدمها عليه واما على تقدير تعليمه اياها لآدم عليه السلام فلا اذ تعليمه بالوحي يستدعي تقدم الوحي على اللغات لا تقدم الارسال اذ قد يكون هناك وحي باللغات وغيرها ولا ارسال له الى قوم بعد منهم وبعد ان وجدوا وتعلموا اللغات منه ارسل اليهم وهذا الكلام بعينه يجري في غيره عليه السلام الا ان الظاهر ما ذكره والى هذه النكتة اشار حيث قال لا قوم رسول قوم كما يتبادر اليه

لم يتعلق رسول م

الوهم ويفهم من كلام غيره ورده المص بانه اى ما ذكر من خلق الاصوات وخلق
العلم الضرورى بمثل هذه اللغات خلاف المعتاد اذ لم يجر عادته تعالى بذلك
والمفروض انه اى ذلك القدر الذى يحتاج اليه الاصطلاح ويتوقف على معرفته يعرف
بالاصطلاح ومعرفة ذلك القدر متوقفا على الآخر وسابقا عليه وهو الدور
والضمير فى قول المص لتوقفه راجع الى ذلك القدر وقوله على اصطلاح سابق اى
على ذلك القدر تقرير لكون الدور بين الاصطلاح وذلك القدر دور تقدم
فيكون مستحيلا لا دور معية ليكون جايزا كما فى اللبنتين المتساندتين والمراد كون
الاصطلاح موصوفا بالسبق على ذلك القدر فكانه قيل لتوقفه على سبق الاصطلاح
وليس المراد ان ذلك القدر يحتاج الى اصطلاح آخر سابق على الاصطلاح المتوقف
عليه والا لكان اللازم هو التس لاحتياج ذلك الاصطلاح الى قدر آخر متوقف
على اصطلاح آخر سابق عليه فاللازم ظاهرا على هذا التقرير هو التس لا الدور ومنهم
من جعل الضمير للاصطلاح قايلا لو كان الكل اصطلاحيا لتوقف كل اصطلاح على آخر سابق
عليه والمآل الدور ضرورة تناهى الاصطلاحات والجواب منع توقف ذلك
القدر على الاصطلاح اذ ربما يخطر لواحد ويعرف غيره بالترديد والقراين كالاطفال
وبعد ذلك يتوافقون على المواضعات فان قيل لو كان الكل توقيفا لزم الدور
ايض لاحتياجه الى سبق معرفة القدر الذى يتاتى به وهى ايض بالتوقيف فالجواب ان
التوقيف قد يحصل بخلق العلم عند الوحى والعقل لا يستقل بها اى
بالممكنات اى من حيث هى ممكنات فان العقل اذا لاحظ الممكن من حيث هو
كذلك مع قطع النظر عن غيره تردد فى وجوده وعدمه لاستوائهما بالقياس
اليه ذاته فلابد من انضمام امر آخر اليه ليجزم باحد طرفيه ولا يتصور فى وضع الالفاظ
الا النقل وفى عبارته اى عبارة المص حيث قال فيما لا يقبل التشكيك ولم يقل فيما
هو مقطوع به اشارة الى دفع ما شكك به بعضهم كالامام الرازى رحمه الله
مشتق اى على تقدير كونه عربيا ومن اى شئ او موضوع ابتداء من غير اشتقاق ولا الى شئ

يكون الكل اصطلاحيا بالوضع فيلزم توقف عرفان ذلك القدر على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته فيكون كل من الاصطلاح ح

وضع الذاته تعالى من حيث هو او باعتبار كونه معبودا او كونه قادرا على الاختراع
او كونه ملجأ الخلق او كونه بحيث يتحير العقول من ادراكه فلا يحصل القطع
بمسمى اكثر الالفاظ دورانا فما ظنك بغيره سفسطة لا يستحق الجواب
لكونه قدحا وتشكيكا فى الضروريات لا يقدح فيه اى فى الظن الذى
هو المط انما يقدح فى القطع ونحن لا ندعيه كما يروى ان الجمع المحلى باللام
اى التى للجنس يدخله الاستثناء لاى فرد او افراد يراد وان الاستثناء لاخراج
ما لولاه لوجب دخوله فيعلم من هاتين المقدمتين المنقولتين ان الجمع المحلى يجوز
ان لا يخرج منه اى فرد او افراد يراد بضميمة حكم العقل بانه لو لم يكن عاما متناولا
لجميع الافراد لم يجز فيه ذلك يعلم انه للعموم وهذا القسم من العلوم بضميمة عقلية
لا يخرج من القسمين التواترى والاحادى بل يندرج فيهما اذ لا يراد بالنقل
ان يكون النقل مستقلا بالدلالة على الوضع من غير مدخل للعقل فيه لاستحالة ذلك
اذ صدق المخبر لابد منه فى حصول العلم بالنقل وانه عقلى لا يعرف بالنقل لاستلزامه
الدور او التس بل يراد ان يكون للنقل فيه مدخل وما نحن بصدده كذلك
اما الحاكم فهو عندنا الشرع دون العقل اتفقت الاشاعرة والمعتزلة
على ان الافعال تنقسم الى واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام ثم
اختلفوا فذهبت المعتزلة الى ان الافعال فى ذواتها مع قطع النظر عن اوامر
الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح وارادوا بالقبح بحيث يستحق فاعله
ذلك وربما فسروه بكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ثم القبح هو معنى الحرمة
والحسن يتفاوت مراتبه فان كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم عنده
العقل فهو الوجوب والا فان استحق فاعله المدح فقط فهو الندب او استحق

مبادى الاحكام

كون الفعل بحيث يستحق الذم عند العقل وبالحسن كون الفعل بحيث لا يستحق فاعله ح

تارك المدح فقط فهو الكراهة او لا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم فهو الاباحة
وهذه الامور اعني الوجوب واخواته ثابتة للافعال في ذواتها وليست مستفادة
من الشرع بل حاصلة قبله ايضا لا بالقياس الى العباد فقط بل الى الخالق ايضا
ولذلك قالوا بوجوب اشياء عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ووصفوا الافعال
بالحسن والقبح بالنسبة اليه تعالى وذهبوا الى ان اوامر الشرع ونواهيه كاشفة عنها لا مثبتة
اياها فوجوب الصلوة وحرمة الزنا مثلا ثابتان لهما لا بسبب الامر والنهي بل
هما كاشفان عنهما واذا قاسوا الافعال الى المكلفين زادوا في تعريف القبح استحقاق
العقاب آجلا وقيدوا استحقاق الذم بالعاجل ونفوهما في تعريف الحسن وذهبت
الاشاعرة الى ان الافعال لا حسن لها ولا قبح بما ذكر من التفسير بل قبحها عبارة عن كونها
منهيا عنها شرعا والحسن بخلافه وليس لها في نفسها صفة تكشف عنها الشرع بل
هما مستفادان منه ولو قلبت القضية في الامر والنهي لانقلب الحسن قبيحا وبالعكس
ولما كانت هذه الاحكام الخمسة ثابتة للافعال لا من الشرع والعقل يحكم بذلك
اجمالا وقد يطلع على تفاصيلها اما بالضرورة او بالنظر فيحكم بها على مذهب المعتزلة
قالوا الحاكم هو العقل والشرع هو الكاشف واما على مذهب الاشاعرة فلا
ثبوت لها الا من الشرع ولا حكم للعقل بها اصلا فالحاكم عندهم هو الشرع دون
العقل ولا يعنى به ان العقل لا حكم له في شيء اصلا اذ احكامه في الاشياء اكثر من
ان تحصى بل يعنى به ان العقل لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى اي
بالنظر اليه بما ذكر من التفسير بعين مثلا بعضه للامر وبعضه للنهي ولا يحكم بان الفعل
حسن او قبيح لذاته فيما يتعلق به حكم الله تعالى من افعال المكلفين ويعني ان الحسن
والقبح انما يطلق لثلثة امور اضافية تتغير بحسب الاضافات لا ذاتية للافعال

لا تتغير بحسب الاحوال ويوصف بها الافعال على ما ذكر من التفصيل والعقل يحكم بها ولا
يطلق على تلك المعنى ولا يتصف به الفعل ولا يحكم به العقل فليس النزاع في اتصاف
الافعال بالحسن والقبح على التفسيرات الثلث كما سيصرح به الشارح رحمه الله
فيما بعد بل فيما اوضحناه سابقا وتوهم بعضهم انهما بالتفسير الاول عقليان
اتفاقا انما النزاع فيهما بالتفسيرين الاخيرين الثالث ما لا حرج في فعله اي شرعا
ذاتيا للفعل لما ذكرناه انفا من الاختلاف بالاحوال والازمان
بهذا التفسير اي الثالث اذ لا حرج شرعا في المباح وفعل غير المكلف وليس شيء
منهما حسنا ولا قبيحا بالتفسير الثاني اذ لم يؤمر بالثناء على فاعله ولا بذمه وفعل الله
سبحانه بالاعتبار الاول لا يوصف بحسن ولا قبح لتنزهه من الغرض كما تحقق
في علم الكلام وهو بالاعتبارين الاخيرين حسن اما باعتبار الثالث فحسن
مطلقا اي قبل ورود الشرع وبعده اذ لا حرج فيه اصلا واما بالاعتبار الثاني
فحسن بعد ورود الشرع لا قبله اذ لا امر من الشارع بالثناء الا بعده سواء في
الحسن بهذا الاعتبار بعد ورود الشرع فعله تعالى قبل ورود الشرع وفعله تعالى بعده
اذ قد امر بالثناء على الفاعل فيهما واما فعل العبد قبل ورود الشرع فيوصف بالحسن
والقبح بالاعتبار الاول وبالحسن فقط بالاعتبار الثالث ولا يوصف بشيء
منهما بالاعتبار الثاني وفعله بعد وروده منقسم الى حسن وقبيح بالاعتبارات
الثلث وفي الاحكام ان ما كان من افعال العباد قبل ورود الشرع فحسنه
وقبحه بالاعتبار الاول والثالث وفيه اشعار بثبوت الحرج قبل الشرع وهو
منظور فيه فان قلت قد يطلق الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان فلا يصح
الحصر المستفاد من قوله انما يطلق لثلثة امور قلت ذلك في الصفات والكلام

والكلام في الافعال لا يقال ما ذكرتم من انه القبح عند الاشاعرة كونه منهيا عنه والحسن بخلافه معنى رابع لانا نقول بل هو راجع الى التفسير الثالث ولو فسرنا الحسن بكونه مامورا به كان راجعا الى الثا الافعال حسنة وقبيحة لذواتها اى لا لسبب امر مباين من شرع او غيره فان المستند الى الصفات مستند الى الذات وثانيا وال التفاصيل المذكورة من ان القدماء ذهبوا الى ان الحسن او القبح يحصل للفعل بذاته لا من صفة توجبه وان قوما قالوا يحصل الحسن او القبح بصفة حقيقية لازمة توجبه في الحسن والقبح وان قوما اعتبروها في القبح فقط وان الجبائية ذهبوا الى ان الصفة الموجبة للحسن او القبح ليست حقيقية لازمة بل هي وجوه واعتبارات تختلف لما لو كان الحسن والقبح ذاتيا اى مستندا الى ذات الفعل او صفة لازمة لها فان البرهان ينتهض على القبيلين معا كما سيشير اليه الشرح لما يجب تارة ويحرم اخرى فان قتل المشرك وضرب الزاني واجبان ويحرمان بالقياس الى من هو خال عن موجباتهما وهو الكذب في آخر في خبر آخر فيجتمع فيه صفتا الحسن والقبح الذاتيتان اما حسنه فلصدقه واما قبحه فلاستلزامه الكذب القبيح ومستلزم القبيح قبيح وانهما متناقضان لان الحسن عدم القبح على تفسيرهم المذكور ويلزم المحال بعينه لانه قول لاكذبن غدا على هذا التقدير قبيح لكذبه وحسن لاستلزامه ترك الكذب غدا وهو حسن والمفضي الى الحسن حسن والشارحون قد اعتبروا الصدق والكذب بالقياس الى الغد فقالوا لو كذب فيه كان قبيحا لكذبه وحسنا لاستلزامه صدق قوله لاكذبن غدا او لو صدق فيه لكان حسنا لصدقه وقبيحا لاستلزامه كذب ما قاله امس وهو ايضا جيد لكن المذكور في الكتاب

اقول يرد على الدليل وجوه من الايراد منها انه لو تم لدل على عدم اتصاف عرض من الاعراض بصفة من الصفات فيلزم عدم اتصاف الافعال بالحسن والقبح عقليا كان او شرعيا لكن بدون ما ذكره بقوله وايضا ومنها انه يقتضي ان لا يكون الحسن وجوديا بانه جار في جميع المفهومات العدمية كالعمى وذلك ... ومنها انه ان اريد بالسلب والوجودي ما كان معدوما في الخارج وما كان موجودا فيه على ما هو المناسب للمقام فقوله واذا ثبت ان نقيضه سلب كان هو وجوديا ممنوع اذ ارتفاع النقيضين المستحيل ان لا يصدق شيء منهما في الواقع الا كان النقيضان من النقيضات او لا يصدقا على موضوع موجود ان كانا من المفردات واما ارتفاعهما بمعنى عدمهما في الخارج فليس بمستحيل كيف والنقيضات المتناقضة لا شمولها على النقيضين الموجودة في الخارج مرتفعة في الخارج وكذا الاعتباريات مع نقائضها من المفردات وان اريد بالسلب والوجودي ما كان السلب داخلا في مفهومه وما ليس كذلك فقوله اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا ممنوع اذ كثير من الاعتباريات التي ليس السلب داخلا في مفهومها لا يقتضي محلا موجودا كاللوازم المهية والمعقولات الثانية من ...

او في نفس الامر اما الاولى اى الملازمة فلان حسن الفعل وكذا قبحه امر زائد على مفهوم الفعل لكنه ما بكنه ... اذ الامكان اما نفسه او جزءه ولزم تعقل الفعل تعقله ولا يلزم اذ يعقل الفعل كذلك ولا يخطر بالبال حسنه قيل لا حاجة الى اثبات كونهما وجوديين لانه مسلم عندهم فبعد كونهما زائدين على الفعل مع اتصافه بهما يلزم قيام العرض بالعرض وايضا اذا لم يصدق عليه اى على المعدوم انه ليس بحسن صدق عليه انه حسن بنفسه لقوله ولم يكن ذاتيا فقد جعله دليلا ثانيا على ان الاحسن سلب معطوفا على استلزم كما هو الاوهم بل جعله دليلا ثانيا على ان الحسن وجودي فقد عطفه على قوله لان نقيضه لا حسن ... لما لو لم يكن الحسن وجوديا لم يكن ذاتيا لان السلب ليس من الصفات الذاتية ثم اجاب عنه بالمنع لان كل شيء يقتضي اتصافه بنقيض منافيه فلم يكن الحسن وصفا ذاتيا لوقوعه صفة للمعدوم الذي لا حقيقة له ولا ذات وقد يقال ان اريد بالصفة الحقيقية الذاتية الصفة الوجودية المستندة الى الذات كما يظهر من المقابلة بالمقدرة والموهومة فلا نسلم ان الحسن كذلك كيف والكلام في اثبات وجوديته وليس لك ان تأخذه مستدلا اداءه الى استدراك الاستدلال كما اشير اليه وان اريد بها لا اضافة فيه مع استناده الى الذات فلا نسلم ان المعدوم لا يتصف بمعان الذات وكذا الحقيقة بطلقا على المعدوم ايضا وان غلب استعمالها في الموجودات فقد ثبت انه اى الحسن زائد وجودي فهو عرض غير الفعل لان كونه وجوديا مع عدم قيامه بنفسه هو معنى العرض واما الثانية اى الملازمة في التالي فلانه على ذلك التقدير يلزم اثبات الحكم اى القيام بمحل الفعل الذي هو الفاعل للفعل فعلى تقدير قيام العرض الذي هو الحسن بالعرض الذي هو الفعل يلزم ان لا يكون القيام به بل بفاعله لان الحاصل في الواقع قيام الفعل والحسن معا بالجوهر الذي هو الفاعل اذ الفعل والحسن معا حاصلان حيث الجوهر حاصل بتعاله في التحيز وحقيقة القيام بمحل هو تبعيته اياه في التحيز فحقيقته لو رد عليه في الكلام باجراء الدليل في الممكن الثابت للفعل اى لذاته فيقال لو كان الامكان ذاتيا لزم قيام المعنى بالمعنى لان امكان الفعل زائد على مفهومه والا لزم من تعقله تعقله ثم يلزم ان يكون امرا وجوديا لانه نقيض اللاامكان وهو سلبي والا لاستلزم محلا موجودا فلا يصدق ان المعدوم الممتنع ليس بممكن وانه باطل ضرورة وايضا اذا لم يصدق عليه انه ليس بممكن صدق عليه انه ممكن الى

آه الدليل في ما قيل من انه لا يرد النقض بالامكان لانه اعتباري بخلاف الحسن والقبح فقد تبين
بطلانه بل قد يكون ثبوتيا كاللاامتناع يعني ان النفي انما يرد على الثبوت وهو اما ثبوت
الشئ في نفسه او ثبوته لغيره فعلى تقدير وروده على الثاني لا يلزم ان يكون المنفي اي الذي نفي
ثبوته للغير امرا موجودا بل اللازم ثبوته للغير وهو اعم من وجوده له فان المعدوم قد يثبت للمعدوم
ويحمل عليه كما الممتنع معدوم فلا يلزم من ثبوته للغير وجوده في نفسه ومثل باللاامتناع اذ المقصود
منه سلب ثبوت الامتناع للغير فانه ثابت للممتنع فيقصد سلب هذا الثبوت بالقياس الى غيره
وليس له ثبوت في نفسه ليقصد سلبه فالمراد من قوله لا ما ليس امتناعا لا سلب الامتناع في نفسه
وان كان ظاهره سلب حمل الامتناع على شئ ولو ذهب بجعل الثبوت للغير مخصوصا بما ليس بطريق
الحمل وجعلت مقابلة الحمل لا ثبوت الشئ في نفسه منعك قوله فان المعدوم قد يثبت للمعدوم و
يحمل عليه فتامل   وايضا قد يكون المنفي اي مطلق منقسما الى موجود ومعدوم
واذا جاز كونه اي المنفي ثبوتيا او منقسما وليس يلزم في شئ منهما ان يكون موجودا فعلى
التقديرين اي تقديري كون المنفي ثبوتيا او منقسما   كما في المثالين يعني اللاامتناع و
اللامعلوم   وفيه توقف توقف الشئ على نفسه مثلا لا يعرف كون الحكمي وجوديا بان
اللاحسن سلبا الا اذا ثبت انه سلب ليس من احد القبيلين بل هو سلب الموجود وهو الحسن
فيتوقف كونه وجوديا على نفسه وان اشتهيت ان تعرف حقيقة الحال فاستمع لما يتلى عليك
وهو ان الوجودي يطلق على معنيين الموجود وما ليس في مفهومه سلب والعدمي يقابله فيهما و
النقيضان لا بد ان يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا بالمعنى الثاني لكن الوجودي بهذا
المعنى لا يجب ان يكون موجودا لجواز كونه مفهوما اعتباريا ليس فيه سلب ولا يجب ذلك في المعنى
الاول لجواز ارتفاعهما بحسب الوجود عن الخارج انما الممتنع ارتفاعهما في الصدق وهذا التحقيق
ينفعك في مواضع كثيرة فليكن على ذكر منك   اي ما اختير الفعل بغير اختيار يعني المختار
لتردده بين الفاعل والمفعول   فلا يكون حسنا ولا قبيحا عقلا الموجود في نسخ المتن كان عقلا
قوله لذاته والمؤدي واحد   من فعل المتمكن منه اي من الفعل ومن العلم بحاله والاضطراري
لا يتصف بشئ منهما   فهو اتفاقي اي لا اختياري صادر بقصد من جهته   والبواقي الثلاث

اذ لم يعرف منها وجه الفساد بعينه ولم يطلع على حقيقة الحال بل علم ان هناك
خللا على الاجمال وهذا هو المراد بكونها الزامية هنا واما الحمل على استعمال مقدمة
مسلمة من الخصم فيها وهي تخلف الحكم والثالث لكونها نقضا اجماليا لدليل المقدمة
والمدعى والفرق الضروري في الاول فبعيد   وسواء قلنا يجب به
اي بالاختيار الفعل او لا يجب بل يصير اولى على اختلاف الرأيين يكون الفعل
اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار ترجحا يمتنع معه الطرف الآخر
ويجاب عن الاول بان الفرق الضروري وجود القدرة في الافعال التي
سموها اختيارية وعدمها في الضرورية لا تاثيرها هناك وذلك لا ينافي
كون تلك الافعال اضطرارية انما ينافيه تاثيرها فليس استدلالنا في مقابلة الضرورة
وعن الثاني بان تعلق ارادة الله تعالى قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد   وفي بعض
النسخ ان ارادته قديمة وعلى التقديرين فيه بحث اما على الاول فلانه ان اراد با
التعلق التعلق الذي يترتب عليه الوجود لم يكن قديما والا لزم قدم المراد ايضا وان
اراد التعلق المعنوي فهو يحتاج الى مرجح متجدد وهو التعلق الحادث الذي به الحدوث
ولو قلنا ان ارادته تعلقت في الازل بوجود زيد في زمان مخصوص بعده يوجد
ولا حاجة الى تعلق آخر حادث لم يتم ايضا لاحتياج وجوده في ذلك الزمان الى تعلق
حادث آخر للقدرة يترتب عليه حدوثه كما صرح به فيما تقدم واما على الثاني فلان الارادة
القديمة لا يكفي في وجود الحادث بل لا بد من تعلق حادث لها او للقدرة اذ لو كان
كل ما يفتقر اليه وجوده قديما لزم قدمه وان جنحت الى ان الفاعل المختار مع ارادته وقدرته
وتعلقهما وارتفاع الموانع وحصول الشرائط قد يصدر عنه الفعل تارة ولا يصدر
اخرى مع تساوي الحالين ويكون ذلك الفعل اختياريا فهذا ان صح يكون منعا لكون
الفعل الاتفاقي غير اختياري   لا للنقض بالباري سبحانه كيف وكل يقول مع تعلق

كان ذات الفعل او صفة له حقيقية او اعتبارية لم يكن تعلق الطلب لتوقفه على التعلق

على امر زايد عليه هو منشاء الحسن او القبح او على امر زايد عليه اعني الحسن او القبح الحاصل من غيره وفي

الكلام واضح وفيه بحث لان تعلق الطلب بالفعل نسبة بينهما متوقفة عليهما قطعا الا ان

الطلب لا يمكن وجوده خارجا ولا ذهنا بدون المطلوب متعلقا به فلذلك كان التعلق

لازما له فلو فرضنا ان ذات الفعل منشاء الحسن او القبح وان تعلق الطلب به متوقف

عليه لم يكن فيه استحالة واما ان التعلق ثابت له لذاته فان اريد انه لا يتوقف على شيء

مغاير للطلب فهو مسلم وان اريد انه مستلزم اياه بحيث يمتنع انفكاكه عنه فمسلم لكن

لا يدل على المطلوب اذ لا ينافي ذلك لاستلزامه اياه ايضا وان فرض ان تعلقه باعتبار حسنه

او قبحه فاما ان يجعل الحسن مثلا قيدا للفعل المطلوب بان يكون المطلوب هو الفعل الموصوف

بالحسن من حيث هو كذلك كان من تتمة المطلوب فلا يلزم توقف التعلق عليه مجردا

واما ان يجعل غاية للطلب فلا امتناع ايضا لان وجود الطلب ح متوقف عليه فضلا

عن تعلقه ولا يقدح ذلك في الاستلزام لان حسن الفعل وقبحه وبالاستناد الى

امور حادثة فلا يتوقف على العلم بها الا على وجودها في الخارج وقس على ذلك استناد

الحسن الى الصفة حقيقية كانت او اعتبارية ومنهم من خص الدليل بابطال القول بالصفة

فقال لو كان حسن الفعل وقبحه امرا لطلب من الاعتبارات لم يكن تعلق الطلب بالفعل بنفس

الفعل بل لاجل ذلك الاعتبار ثم منع ان الطلب يتعلق بالفعل من حيث هو هو

لجواز تعلقه به من حيث هو على الجهة المذكورة واذا كان الفعل فيه احد الحكمين

راجحا يعني اذا كان احد الحكمين راجحا في الفعل من الحكم الآخر كان الامر راجحا

على النهي بالقياس الى الحسن فالحكم بالمرجوح على خلاف ما يقبله العقل ويرتضيه فيكون

قبيحا فلا يجوز عليه فيكون الاتيان بالحكم الراجح متعينا عليه اذ تركه ايضا قبيح فلا اختيار

وغيره قد اعتبر رجحان تعلق الحكم بالفعل على تعلقه بآخر فقال لا يجوز تعليقه بالمرجوح

اي غير الراجح

ارادة القديم او مع ارادة القديمة ان كان الفعل لازم الصدور عنه بحيث

لا يمكن الترك لكان اضطراريا وان كان جايزا وجوده وعدمه فاما ان يفتقر الى

مرجح او لا فعلى الثاني يكون اتفاقيا وعلى الاول يعود التقسيم بانه مع ذلك المرجح بل هو

لازم اولا ومن الثالث ان وجود الاختيار كاف عندنا في الحسن والقبح الشرعي

وان لم يكن له مدخل في الفعل اصلا وكون الفعل اضطراريا لما ذكرناه لا ينافي وجود

الاختيار والقدرة بل تاثيرهما وعندكم لو لا استقلال العبد بايجاد الفعل بقدرته

واختياره لقبح التكليف عقلا وقد ثبت ما بيناه في ذلك فلا يثبت الحسن والقبح

عقلا وعن الرابع انه اذا كان ما له الفعل عنده هو الاختيار من الله تعالى ضرورة

ان اختيار العبد ليس باختياره والا لزم التسلسل بطل استقلال العبد به فلا حسن ولا

قبح عقليا وفي تحقيق العقل عنده تنبيه على ان الاول لو تم غير كافية والجواب عن الرابع

تحرير واف في علم الكلام لانه اذا كان اي الحسن والقبح بوجوه واعتبارات

مختلفة اندفع الدليل الاول لجواز الاختلاف ح بحسب اختلاف الوجوه انما لا يجوز ذلك

اذا استند الى الذات او الى الصفة اللازمة لاستنادها الى الذات فرجع الى الاول

وكذا اندفع الدليل الاول لجواز الاختلاف ح بحسب اختلاف الوجوه انما لا يجوز ذلك

اذا استند الى الذات او الى الصفة اللازمة للثاني لجواز الاجتماع بين الحسن والقبح بحسب

الاعتبارات المختلفة ولا يجوز ذلك على تقدير الاستناد الى الذات وهو ظاهر ولا

على تقدير الاستناد الى الصفة اللازمة وكذا اندفع الثالث لان الحسن او القبح لاستنادهما

الى الاعتبارات قد يكون امرا اعتباريا لا موجودا محققا فلا يكون عرضا قايما بالفعل

ليلزم المحذور وكذا الرابع لان الفعل اللازم والاتفاقي قد يكون له جهات واعتبارات

بحسبها يتصف بالحسن والقبح انما لا يتصف بذلك من حيث ذاته ولا من حيثية راجعة اليه

لو كان حسن الفعل وقبحه لامر غير الطلب اي من الشارع بالامر والنهي حاصل في الفعل سواء

اقول ويمكن نقض الدليل في طلب السيد من العبد فعلا
لغرض وصلحة له فلزم ان يكون تعلق ذلك الطلب بفعله
ذاتيا غير متوقف على الفعل ومعلوم انه ليس كذلك

كان

بالقياس اليه فيلزم ان يتعلق بما هو راجح بالنسبة اليه فيكون ضروريا لا اختيار فيه
وقد يقال حاصله ان امتناع الاتيان بالحكم المرجوح لقيام صارف القبح العقلي لا ينافي
اختيار الفاعل وقدرته عليه كما ان وجوب الاتيان بالحكم لقيام داعي الحسن اليه لا ينفيه
الى تحقق الوجوب والخزم بفتح الخاء المعجمة اي ترك الواجب من خرم منه شيئا اذا
نقضه او من جرم الدليل عن الطريق اذا عدل عنه معلوم بالضرورة اي
معلوم بلا كسب وهذا العلم الضروري حاصل من غير نظر والمعات الى شرع وغيره فيكون
بديهيا او معلوم بالبديهة فيكون قوله من غير النظر بمنزلة التفسير مبالغة وتاكيدا
ونحوها اي من اخلاق تابعة لامزجة والحاصل انا اذا نظرنا الى الصدق النافع من حيث
هو ونسبنا اليه الحسن وقطعنا النظر عن جميع ما عداه حكم العقل بانه حسن حكما ضروريا
لا توقف فيه فلو لم يكن الحسن له في ذاته بل كان مستفادا من شرع او غيره لم يحكم
كذلك لتوقفه على ملاحظة ما استند اليه وكذا الحال في قبح الكذب الضار واذا
ثبت كونهما عقليين في هذه الافعال ثبت فيما عداها اذ لا قايل بالفصل والجواب
منع كونه معلوما بالضرورة مع قطع النظر عن المذكورات بل هو معلوم باحدها الجواب
بمنع الضرورة اي لا نسلم ان العقل مع قطع النظر عن الامور المذكورة يحكم بالحسن او
القبح بالمعنى الذي وقع النزاع فيه وقد حققناه في صدر الباب بل الحكم بهما باحد
المعاني الثلثة المذكورة هناك مع قطع النظر عن كل مقدر يصلح مرجحا للصدق
اي من الاعتقاد والشرايع والاحوال المستدعية للميل اليه والبرهان الدال على حسنه
اثر العقل الصدق ولو لا ان حسنه ثابت له في ذاته ومعلوم بالضرورة
لما كان كذلك والجواب ان يقال لا استواء بين الصدق والكذب في
نفس الامر من جميع الوجوه لان لكل واحد منهما لوازم منافية للوازم الآخر
اقلها المطابقة فاذا تقديرنا ويهما في جميع المقاصد والجهات تقدير امر مستحيل

فيه

٤٦

فيتوجه منع التقدير فيمنع ايثار الصدق على ذلك التقدير لانه لا يلزم من فرض الاستواء
بينهما وقوعه في نفس الامر فههنا شيئان تقدير وامر واقع لا استحالة فيه
وهو وقوع المقدر وهو المستحيل ومنع الايثار انما هو على الثاني لا الاول وليس مستبعدا في نفسه
لجواز استلزام المحال للمحال واما استبعاد الذهن لانه متبادر الى الحكم بايثار الصدق
مع وجود التقدير فمغلط وظن انه جزم بايثاره عند وقوع المقدر والفرق
بين الحكم الحاصل والمظنون اي بين تقدير ووقوع المقدر غير خفي ولو سلم ذلك
اي كون الحسن والقبح للفعل في ذاته في حقنا بما ذكرتم من الدليل فلا يلزم ذلك في
حق الله تعالى وكلامنا فيه لان البحث عن الحسن والقبح بالاضافة الى احكام الله تعالى
سبحانه لعدم جريانه في حقه تعالى ولا يمكن القياس لانا نقطع بالفرق اجمالا
اذا سلم ان الحسن مثلا ذاتي للفعل وما استند الى ذات الشيء لا يختلف اصلا فيلزم
ثبوته في حقه تعالى ايضا لانا نقول ما ذكر انما يدل على ان للصدق حسنا قائما بذاته واما
انه مقتضى ذاته من حيث هي فلا وجاز الاختلاف بالمغايرة لزم افحام الرسل
اي اسكاتهم وعجزهم عن اثبات النبوة فلان يقول لا انظر اي في المعجزة
حتى يجب على النظر فيه اذ لولا ان يتبع عالم يجب عليه وان النظر فيه لا يجب حتى انظر فيه
اذ لا وجوب بالفرض الا من الشرع فوجوب النظر فيه موقوف على ثبوت الشرع الموقوف
على النظر فيه فيتوقف كل من النظر فيه ووجوبه على الآخر وله ان يقول هذا المعنى
بعبارة اوضح فيقول لا يجب على النظر فيه حتى يثبت الشرع لما عرفت ولا يثبت
الشرع حتى انظر وانا لا انظر ما لم يجب واذا بطل كونه شرعيا ثبت كونه عقليا
اذ لا مخرج عنهما اجماعا اما اولا فلانه مشترك الالزام لانه اي لان النظر
وان وجب عندهم بالعقل فليس وجوبه ضروريا لتوقف الوجوب على افادة النظر
للعلم مطلقا اي في الجملة وقد انكرها السمنية وفي الالهيات خاصة وقد انكرها

المهندسون وعلى ان معرفة الله تعالى واجبة ووحده الحشوية وان المعرفة لا تتم
الا بالنظر وقد منعه الصوفية وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وسائر
ما قيل عليه فان قلت ما ذكرتموه يتعلق بوجوب النظر في معرفة الله تعالى سبحانه والكلام
في النظر في المعجزة قلت النظر في معرفة الرسالة من الله تعالى نظر في معرفته
من حيث الصفات الفعلية او نقول وجوب النظر في معرفة الرسالة منه
متوقف على وجوب النظر في معرفته فيتوقف على هذه المقدمات ايضا ولك
ان تحمل المعرفة المذكورة على معرفة الرسالة منه تعالى وباقي المقدمات على حالها
وكل واحد منهما لا يثبت الا بالنظر الدقيق فبطل ما زعموا من ان وجوب النظر
من القضايا الفطرية القياس واذا كان وجوب النظر نظريا فللمكلف ان يقول
لا يجب على النظر في المعجزات ما لم انظر في وجوبه لان وجوبه يستفاد من النظر ولا انظر
في وجوبه ما لم يجب على اذ ما ليس بواجب على لا اقدم عليه فان قيل هو وان لم
يكن واجبا لكن النظر في وجوبه واجب فليس له الامتناع قلنا ثم والكلام في نظر آخر
ويلزم التسلسل او نقول لا يجب على النظر فيه ما لم يحكم العقل بوجوبه ولا يحكم العقل
بوجوبه ما لم انظر في وجوبه ما لم يجب على لما عرفت فان الوجوب اي وجوب النظر
في المعجزة او مطلق الوجوب الشامل له ولغيره ثابت في نفس الامر بالشرع نظر المكلف
او لم ينظر ثبت الشرع عنده او لم يثبت لان تحقق الوجوب في نفس الامر لا يتوقف
على العلم به والا لزم الدور لان تحقق العلم به متوقف على تحققه فيه ضرورة مطابقته
اياه وغاية ما في هذا ان يقال انه تكليف بالوجوب للغافل عنه وانه باطل اجماعا
فيجاب بانه ليس ذلك من تكليف الغافل المستحيل في شيء فان المكلف في هذه
الصورة يفهم التكليف وان لم يصدق به وليس ممن لا يفهم الخطاب كالصبيان
او يفهم لكنه لم يقل له انه مكلف كالذي لم يصل اليه دعوة نبي والحاصل ان الغافل

عن التصور

عن التصور لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق وهذا هو الجواب المحصل عما قيل
في اثبات معرفة الله تعالى من انه اما تكليف الغافل او امر يحصل الحاصل لا ما قيل
من ان ذلك مستثنى عن قاعدة تكليف الغافل اذ لا يجوز لنا استثناء في الدلالة
القطعية قوله وهو ان لا يقبح منه تعالى شيء اذ لا قبح للاشياء عقلا ليثبت بالعكس اليه
واما القبح الشرعي فلا يتصور في حقه سبحانه لترتبه عن النواهي الشرعية المتعلقة
بالعباد لا بالباري تعالى وايضا الكلام قبل ثبوت الشرع واذا انتفى القبح الصارف
لم يمتنع عليه شيء فيلزم جواز اظهار المعجز على يد الكاذب فلا يحصل لنا الجزم بانه تعالى
فلا نعلم صدق مدعي الرسالة اصلا ويلزم ايضا ان يمتنع منا الحكم بصحة نسبة الكذب
الى الله تعالى قبل السمع اذ لا قبح هناك فلا نعلم انتفاء الكذب بعينه بل جوازه ويلزم من
ذلك ان لا نجزم بصدقه اصلا لان صدقه مما لا يمكن اثباته بالسمع لان حجية السمع
فرع ثبوته فرع صدقه تعالى اذ لو جاز كذبه لم يكن تصديقه للنبي صلى الله عليه واله
باظهار المعجزة فانه في قوة قوله هذا صادق في دعواه دالا على صدقه
واذا كان السمع متوقفا على صدقه لم يمكن اثباته به وقد عرفت ان لا جزم بصدقه
من حيث العقل فينسد باب اثبات النبوة لتوقفه على الجزم بصدقه ويرتفع
الثقة عن كلامه من العالم بخلافه اي بخلاف ما ذكر من التثليث وغيره وفي بعض
النسخ من العالم بحاله اي الذي علم حاله تعالى وانه ليس ثالث ثلثة ولا زوجة له ولا
ولد وان كنا نجزم بعدمه اي بعدم اظهار المعجزة على يد الكاذب وعدم
الكذب اذ لا يلزم من جواز الشيء عقلا عدم الجزم بعدمه كما سبق في العلوم العادية
قوله وان سلم امتناعه اي امتناع الاظهار والكذب في نفس الامر فلا نسلم ان انتفاء القبح
العقلي يستلزم انتفاء الامتناع وانتفاء العلم به لجواز ان يمتنع لمدرك آخر اي
لجواز ان يمتنع لسبب آخر ويدرك به اذ لا يلزم من انتفاء سبب معين هو دليل

معين انتفاء المسبب المدلول او انتفاء العلم به الذي هو المتنازع فيه فبحث
لان القبح بهذا المعنى لا يتصور ثبوته قبل الشرع فكيف يتنازع فيه انه ثابت اولا قبله
ومن ادعى عاقبح التثليث قبل السمع لم يرد به المنع الشرعي بل كونه بحيث يستحق
فاعله الذم عاجلا والعقاب آجلا كما اوضحناه فيما سلف ولذلك ترى بعضهم
يقول ان اريد التحريم الشرعي التزمنا عدمه وكذا ان اريد التحريم العقلي وان
لم يتعرض له المص ويمكن ان يقال معناه انه لو اريد بقبح التثليث ما ترتب عندنا
على الشرع من الذم والعقاب وهو المتنازع فيه التزمنا عدم قبحه وان اريد بالقبح
قوله معنى آخر فلا يضرنا اثباته لانه اثبات لغير المتنازع فيه تنزلوا عن ذلك الاصل
يعني بطلان حكم العقل الى مذهبهم فالتنزل هاهنا الانتقال من المذهب الحق الذي
هو في غاية العلو الى المذهب الباطل الذي هو في غاية الانخفاض وكان الفائدة
في تسليم القاعدة بعد ابطالها وبيان فساد ما بين المسئلتين اللتين هما من
قوله فروعها المعتبرة اظهار سقوط كلامهم في فروعهم بناء على اصلهم كسقوط كلامهم في
اصلهم فلا اثم في تركه على من لم يبلغه دعوة نبي اشارة الى فائدة الخلاف
لولا الفائدة لكان اي الشكر عبثا وهو قبيح فلا يجب عقلا او كان ايجابه عبثا وهو
قبيح فلا يجوز على الله سبحانه يعني ان ضمير كان في قوله والا لكان عبثا راجع الى
الشكر او ايجابه فان قلت الوجوب العقلي هو ان يكون الفعل في ذاته بحيث
يستحق فاعله المدح والثواب وتاركه الذم والعقاب فلا يكون مستفادا
من الشرع والايجاب من الله سبحانه بمعنى كشف الوجوب لا اثباته كما تحقق فيما سبق
فان حمل قوله او كان ايجابه على الكشف لم يكن له معنى وان حمل على الاثبات لم
يوافق القاعدة قلت الظاهر من مذهب المعتزلة ان الوجوب واخواته صفات
ثابتة للافعال في ذواتها لا من الشرع بل هو كاشف عنها كما مر ويمكن انه

يحمل على ان للافعال صفات في ذواتها تقتضي الايجاب والتحريم ونحوهما من الله
سبحانه والعقل قد يطلع على ذلك بالضرورة او بالنظر قبل الشرع فيثبت الوجوب
عقلا بهذا المعنى فلعله نظر الى هذين الوجهين فاورد ذينك التوجيهين
فلا اثم منه اي من الشكر فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية وذلك لان
الشكر عندهم ليس قول القائل الشكر لله والحمد لله او ما يماثل ذلك كما سبق
الى الوهم لان العقل لا يوجب النطق بلفظ دون آخر بل هو صرف العبد جميع
ما انعم الله سبحانه عليه فيما خلق واعطاه لاجله كصرف النظر الى مصنوعاته و
السمع الى تلقي اوامره وانذاراته وعلى هذا القياس قيل وهذا معنى
الشكر الوارد في كتابه الكريم ولهذا وصف الشاكرون بالقلة قال في الاحكام
شكر الله تعالى عند الخصوم ليس هو معرفة الله سبحانه لان الشكر فرع المعرفة
وانما هو عبارة عن اتعاب النفس والزام المشقة لها بتكليفها تجنب
المستقبحات العقلية وفعل المستحسنات العقلية والتفسير الاول اشمل وبما
في الكتاب انسب ولا حظ للنفس فيه اي في فعل الواجبات
وترك المحرمات وما هو كذلك اي ما هو مشقة بلا حظ لا يكون له فايدة دنيوية
لا مجال للعقل فيه قيل فيه نظر لان المعتزلة لما قالوا باستقلال العقل
بادراك حسن بعض الافعال الموجب للثناء والثواب فقد قالوا باستقلاله
بمعرفة الفائدة الاخروية فكيف يسلمون عدم المجال بالاستقلال نعم لو لم
يسلم القاعدة لسقط المنع وقيل الجزم بالفائدة الاخروية اعني حصول الثواب
او دفع العقاب انما يحصل لو لم يكن للاتيان بالشكر احتمال العقاب وهو ممنوع
ولعل الشارح قدس سره نظر الى ان المعتبر في الحسن والقبح استحقاق المدح
والذم فقط لاعتبارهم اياهما بالقياس الى الله سبحانه اليه ولا يتصور فيه استحقاق
ثواب او عقاب وقولهم هذا اي قولهم بحصول الامن من احتمال العقاب
بناء على كونه لازم الخطور على بال كل عاقل مردود ولانا نمنع لزوم خطور الاحتمال

في الكل بل معلوم عدم الخطور في اكثر الناس ولا يحصل من تسليم الخطور
في البعض مطلوبهم لا يجاب الشكر على كل عاقل ولو سلم لزوم الخطور في الكل
فازالة خوف العقاب على الترك الحاصل من الاحتمال اللازم للخطور ايضا فيكون
ترك الشكر واجبا وباقي الفصل مستغن عن التوضيح وهو انه لا حكم
لافعال العقلاء قبل الشرع اي عند الاشاعرة اذ لا حاكم عندهم الا الشرع
كما مر واذ لا شرع فلا حكم فلا حرج في شيء من افعالهم سواء كانت اضطرارية لا بد منها في
البقاء والتعيش دونها او اختيارية هي بخلافها وذهبت المعتزلة الى
كالتنفس والتغذي بالاكل والشرب
ان الاضطرارية جائزة قطعا واما الاختيارية فقد قسموها الى قسمين
ما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح والى غيرها والمناقشة معهم بعد التنزل على ما في
الكتاب انما هي في القسم الاول لا في الثاني ولا في الاضطرارية فانهم اتفقوا في
ابطال قولهم فيها بابطال قاعدة التحسين والتقبيح وما ذكره في وجه الانحصار
الى الخمسة ظاهر قال في الاحكام ما حسنه العقل ان استوى فعله وتركه في النفع
والضرر سموه مباحا وان ترجح فعله على تركه فان لحق الذم بتركه سموه واجبا
والا فمندوبا وما قبحه العقل فان التحق الذم بفعله سموه حراما والا فمكروها
وفيه تصريح بان المكروه عندهم مندرج تحت القبيح وقد قيل بانحصاره عندهم في
الحرام وقد سبق اليه اشارة اما الحاظرة فيقول لو كانت اي ما لا يقضي
العقل فيها بحسن ولا قبح من الافعال الاختيارية محظورة وفرضنا ان من جملتها
ضدين لا ثالث لهما فلا يمكن خلو المحل عنهما كالحركة والسكون فان الجسم
بعد آن حدوثه لا يخلو عنهما فلو كانا محظورين على العاقل لزم التكليف بالمحال
وانه باطل على اصلكم لا ينزف اي لا ينزح ماؤه من قولهم نزفت ماء البئر نزفا
اذا نزحته كله او لا يذهب ماؤه ولا ينقطع من قولهم نزفت البئر اي ذهب ماؤها
فعلى الاول يقرأ مجهولا وعلى الثاني معلوما والتقريب واضح التقريب تطبيق
الدليل على المدعى وبعبارة اخرى هو سوق الدليل على وجه يفيد المطلوب

فعلى

ليس اولى من ازالة خوف العقاب على الترك الحاصل من الاحتمال اللازم للخطور ح

فيقال ههنا اذا لم يحكم العقل بالتحريم في هذه الصورة مع امكان احتياج
الجواد الى تلك القطرة وتناهي جوده وما يملكه فبالاولى ان لا يحكم بالحرمة
مثلا في الاستلذاذ بنعمة من نعمه سبحانه مع استغنائه عنها ولا تناهي
جوده وما يملكه وعلى هذا يندفع ما قيل من انه مثال اخترعه الاستاذ يفيد
استبعاد الحظر ولا حجية فيه فلا حاجة اليه قوله تبتنى على صيغة المجهول
لان بنى وابتنى بمعنى كذا في الصحاح لما علم اي تحريم التصرف في ملك الغير
ولذلك لا يقبح اي ولان حرمة التصرف بالعقل انما هي بالقياس
الى من يلحقه ضرر بذلك التصرف لا مطلقا لا يقبح ولا يحرم هذه الامور المذكورة
لعدم تضرر المالك بهذه التصرفات ولو سلم فمعارض يعني ولو سلم
ان العقل يحكم بحرمة التصرف في ملك الغير بغير اذنه مطلقا بناء على انه يوجب
الخوف من المعاقبة فنقول هذا معارض بان في منع النفس عن تلك الافعال
كتناول الفاكهة مثلا من الضرر الناجز ودفع هذا الضرر بل الضرر مطلقا عن
النفس وجب عندكم ولا يندفع الا بالتناول فلا يكون محظورا بل واجبا
وليس تحمل هذا الضرر الناجز لدفع ضرر الخوف الحاصل من التصرف اولى
من العكس بل ربما كان العكس اولى وما قيل من انا نمنع كون صورة الضرر
الناجز مما لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح ليندرج تحت المتنازع فيها فقد
اجيب عنه بان المراد جواز الضرر الناجز فلا يخرج عنها فان العقل وان لم
يقض بحسنه ولا قبحه لكنه لم يجزم بعدم احتمال الضرر الناجز وقد يقال الظاهر ان اكل
الفواكه من صورة النزاع ايضا فاندفع المنع وان اردت خطاب
الشارع بذلك اي بعدم الحرج في الفعل والترك فالمفروض انه
اي المتنازع فيه مما لا حكم للعقل فيه بحسن او قبح في حكم الشارع وبالقياس اليه
فان ذلك اي عدم الحكم للعقل فيه بحسن او قبح في حكم الشارع هو معنى عدم
حكم العقل بحسنه او قبحه وقد فرضته كذلك اي لا حكم للعقل بحسنه او قبحه فلا يثبت
فيه شيء من تلك الاحكام فلو اثبت الاباحة به لزم التناقض وهو ثبوت

الاباحة وعدمها لحكم العقل ومثله آت في الحرم فيقال له ان اردت خطاب الشارع بالحرمة فلا شرع قبل وروده وان اردت حكم العقل بالحرمة فالمفروض انه لا حكم للعقل فيه بحسن او قبح الى آخر الدليل والجواب المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف قبل هذه المعارضة مما ينافي تسليم المعلم الاباحة بمعنى انه لا حرج فيه فيثاب عليه اى على الصبر عن المنتفع به المشتهى وما يقال من ان الاشتهاء لا يحصل الا بالتناول فلا بد منه ممنوع يتوقف على السمع فمسلم هذا التوقف في معنى الجزم بعدم الحكم وقد يقال جواب عما اورد به المذاهب الثلثة فيقال من قبل الخاطر لا نسلم ان مجموع الضدين بلا واسطة مما لا حكم فيه بحسن ولا قبح لان العقل يحكم باباحة احدهما لا على التعيين قطعا فلا بد من ادراك حسنه ويقال من قبل المبيح المفروض ان لا حكم فيه بخصوصه اذ لا يدرك اى العقل فيه بخصوصه صفة محسنة او مقبحة ولا ينافي عدم الحكم العام بالاباحة لجواز ان لا يدرك العقل في كل واحد من اشياء متعددة صفة محسنة او مقبحة مخصوصة به فلا يحكم فيه بخصوصه ويدرك في المجموع الشامل لها صفة محسنة فيحكم بالاباحة وبمثله يجاب ان اورد مثله على الحرم فاندفع ما يتوهم ههنا من ان الحكم بالحظر او الاباحة ينافي نفيه ولا ادري ايهما هو الثابت في الفعل المعين فالتوقف بمعنى عدم العلم او انه هو الشرع من قبيل اعجبني زيد وكرمه وقد لزم مما بين من انحصار الحاكم في الشرع وبطلان كون العقل حاكما ان الحكم انما هو الحكم الشرعي فقط والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام هذا مفهومه بحسب اصل اللغة ثم نقل الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام وهو المراد ههنا اللهم الا اذا اريد بالحكم المعنى المصدري فيحمل الخطاب على المعنى الاصلي قال في الاحكام الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به افهام من هو متهيئ لفهمه فاحترز باللفظ عن الحركات والاشارات المفهومة بالمواضعة وبالمتواضع عليه من الالفاظ المهملة وبالمقصود به الافهام عن كلام لم يقصد به افهام المستمع فانه لا يسمى

قوله

خطابا وبقوله لمن هو متهيئ لفهمه عن الكلام لمن لا يفهم كالنائم والظاهر عدم اعتبار القيد الاخير لما يبنى عنه الشرح ولهذا يلام الشخص على خطابه من لا يفهم والكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع وعلى مدلولها القائم بالنفس فالخطاب اما الكلام اللفظي او الكلام النفسي الموجه نحو الغير للافهام واريد به ههنا المعنى الثاني فان الخطاب اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه فالكتاب واخواته دلائل الحكم الذي هو ذلك الكلام النفسي على الوجه المخصوص فاندفع ما يتوهم من ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن الادلة والدليل الشرعي ليس الا خطاب الله او ما يقوم مقامه فلو كان الحكم ايضا خطابه كان الفقه العلم بخطاب الله تعالى الحاصل عن خطابه فان الدليل هو الخطاب اللفظي والحكم هو الخطاب النفسي ولا استبعاد في كون اقواله وافعاله عليه السلام كاشفة عن الحكم القائم بذاته سبحانه وكذا الاجماع وغيره اما وجب طاعتهما بايجاب الله تعالى اياه كان قائلا يقول اذا امر الرسول المكلف والسيد العبد وجب عليهما المامور به فقد ثبت حكم الوجوب من غيره سبحانه فلا يصح انه لا حكم بالمعنى المقصود ههنا الا حكمه سبحانه فاجاب بان ذلك الوجوب ايضا بايجاب الله تعالى فامرهما كاشف عن ايجابه الذي هو الحكم يتناول ما لا يعم من احكامه كخواص النبي عليه السلام مما سيأتي الاشارة اليه وكشهادة خزيمة وقد يجاب بانه من قبيل زيد يركب الخيل وان كان لم يركب الا واحدا منها وليس هناك مجاز باطلاق الجمع على الواحد بل يفهم منه ان ركوبه متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس الحمار مثلا فالمراد تعلقه بجنس الفعل من جنس المكلف لا تعلقه بجميع افعال جميع المكلفين فانه ظاهر البطلان وكذا ما قيل من انه يندفع بانه من مقابلة الجمع بالجمع المفيدة للتوزيع لانه ان اريد المقابلة بين الخطاب والافعال فالخطاب ليس بجمع وان اريد بين الافعال والمكلفين فلا يفيده التوزيع كما لا يخفى هكذا قيل اى في حد الحكم فورد عليه قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وكذا قوله تعالى خالق كل شيء فانه داخل

قوله

قوله في الحد وليس لحكم شرعي اتفاقا ٧ اليس فيه اقتضاء اي لفعل المكلف ولا تخيير
بالقياس اليه انما هو اخبار بحاله اي لفعل المكلف وهو كونه مخلوقا لله سبحانه
ان جعلت ما مصدرية او للمكلف وهو نسبة العمل اليه ان جعلت موصولة
قوله فورد عليه الغاء بلا ايذان بان الزيادة لكون الشيء دليلا كالدلوك للصلوة
وكون الشيء سببا كالزنا لوجوب الجلد وكون الشيء شرطا كالطهارة
للصلوة وقوله من احكام لا اقتضاء فيها ولا تخيير بما سبق وقوله فانها تخرج
قوله تعليل للورود فزيد عليه ما يعمه فان قلت زيادة القيد على ما في خبر النفي
لوجب العموم واما في الاثبات فلا قلت هذه الزيادة ليست
قيد المزيد عليه بل هي عند التحقيق في قوة حد آخر فالحد معه في قوة ثلثة
قوله حدود ٧ ويحصل بجعله فان الدلوك مثلا انما صار دليلا للصلوة بوضع الشارع
وجعله اياه دليلا وكذلك السبب والشرط وهذا القسم يسمى خطابا او
قوله ضعيا والاول خطابا تكليفيا ٧ اذ معنى جعل الشيء دليلا اقتضاء العمل به فمعنى
كون الدلوك دليلا للصلوة وجوب الاتيان بالمدلول عنده فقد رجع الى
الاقتضاء فان قلت الدلوك سبب لوجوب الصلوة على ما سيأتي لا دليل
عليه قلت سببيته عند التحقيق راجعة الى الدلالة ولذلك لم يذكر ههناك
الدليل فصح التمثيل ومعنى جعل الزنا سببا لوجوب الجلد هو وجوب الجلد عند
الزنا فقد رجع الى الاقتضاء ومعنى جعل الطهارة شرطا لصحة البيع جواز الانتفاع
بالمبيع عند الطهارة وحرمة الانتفاع بدون الطهارة فقد رجع الى التخيير
والاقتضاء ومعنى جعل النجاسة مانعة عن الصلوة حرمتها معها وجوازها دونها
قوله ٧ واما الثاني فقيل انه اي ما ذكر من الخطاب الوضعي ليس لحكم بل هي علامات
معرفة للاحكام ولذلك اي ولان تعلقه بفعل المكلف ليس من
حيث هو فعل مكلف عم فعل المكلف وغيره لشموله جميع اولاد آدم
واعمالهم وان جعل من باب التغليب شمل سائر الحيوانات وافعالها فانه
وقد يقال يرد على الحد بعد اعتبار الحيثية المذكورة قوله تعالى انكم وما تعبدون

من دون الله حصب جهنم فانه لكونه وعيدا لا يتعلق الا بفعل المكلف من حيث
هو مكلف وليس لحكم شرعي اتفاقا قال في المنتهي ان فسر الآمدي الفايدة
الشرعية بمتعلق الحكم الشرعي فالتعريف دوري لان تصور متعلق الحكم الشرعي
موقوف على تصوره فلو عرف الحكم بمتعلقه كان دورا ولو سلم انه لا دور
من حيث ان التصور المتعلق يتوقف على تصور الحكم الشرعي بوجه ما لا على تصوره
بهذا الوجه المخصوص واللازم ان تصوره بهذا الوجه يتوقف على تصوره
بوجه ما ولا استحالة فيه فلا دليل في اللفظ على متعلق الحكم الشرعي فان الفايدة
لا يفهم منها ذلك اصلا فيفسد الحد وان لم يفسر الآمدي الفايدة الشرعية بالمتعلق
بل بما لا يكون حسية ولا عقلية على ما اشعر به كلامه حيث قال هذا القيد احترازا
عن خطابه بما لا يفيد فايدة شرعية كالاخبار عن المعقولات والمحسوسات
ورد على طرد الحد اخبار الشارع بالمغيبات كقوله تعالى وهم من بعد غلبهم
سيغلبون وامثاله فزيد على الحد الذي ذكره الآمدي قيد تخصيصه بالانشاء ويخرج
ما اورد عليه من الاخبار وهو قوله تختص به اي لا تحصل تلك الفايدة الا
بالاطلاع على الخطاب وبهذا القيد اندفع النقض لان فايدة الاخبار
عن المغيبات قد يطلع عليها لا من الخطاب الشرعي فان له مدلولا خارجيا قد
يعلم اذ وقع بدون الاطلاع عليه قال في المنتهي والحد مع الزيادة يرد عليه
قوله تعالى فنعم الماهدون ونعم العبد وقوله ولا دور دفع لما يتوهم من ان
الخطاب المفيد فايدة تختصه به موقوفة على تصور الفايدة المختصة ضرورة
توقف تصور الكل على تصور اجزائه وهي متوقفة على الخطاب كما ذكر ثم
من انها لا تحصل الا بالاطلاع عليه وتقريره انه المتوقف على الخطاب حصول
الفايدة وما يتوقف عليه الخطاب تصورها وحصول الشيء غير تصوره
فلا دور فان قلت قولكم لا تحصل الا بالاطلاع عليه دل على انه معرفة الفايدة
متوقفة على معرفة الخطاب ٧ به حكم كل خطاب الشارع فانه لا يطلع على فايدته

الابه اذ ليس له خارجي يطلع عليه لامن الخطاب بخلاف الاخبار على ما سياتي تحقيقه

واعلم نصرة للآمدي بان له ان يفسر الفايدة الشرعية بتحصيل ما حصولها بخطاب الشارع دون ما هو حاصل في نفسه ولو في المستقبل ورد خطاب الشرع به ام لا لكنه يعلم بخطابه كالمغيبات فان الاخبار عنها لا يحصلها بل يفيد العلم بها فلا حاجة الى زيادة قيد يختص به لاخراجه بل الحديث كما قال الآمدي وهو مطرد ومنعكس لا غبار عليه فلئن قيل ان حمل الخطاب على اللفظي كانت فايدته مدلوله الذي هو الخطاب النفسي فيلزم ان يكون الاول الحادث محصلا للثاني القديم ويشكل اخذ الحكم بهذا المعنى في تعريف الفقه وان حمل على الخطاب النفسي فما فايدته التي تحصل به قلنا الايجاب الذي هو الخطاب النفسي مثلا يحصل وجوب الفعل الذي لا يستفاد الا منه وستسمع هذا كلاما عن قريب واما قول المص يختص به اي لا يفهم الا منه لانه انشاء فلا خارج له فاعلم في تحقيقه ان الخبر كما سمعت فيما بعد له لفظ ومعنى ان يدل اللفظ عليه ثابت اي ذلك المعنى في النفس وقوله متعلق بفتح اللام وان جاز كسرها عطف على معنى وقوله يشعر على بناء الفاعل مسندا الى اللفظ ويجوز ان يقرا على بناء المجهول مسندا الى ما بعده وعلى التقديرين الجملة صفة للمتعلق بمعنى وللخبر متعلق بمعناه يشعر لفظه بوقوع ذلك التعلق في نفس الامر فاللفظ يدل اولا وبالذات على المعنى النفسي وثانيا وبالعرض على وقوع المتعلق وانما قال يشعر دون يدل لان المتبادر الى الفهم امتناع تخلف المدلول عن الدليل لكنه جائز هنا لكون الدلالة اللفظية غير قطعية وفي الاشعار تنبيه على جواز ذلك فهو اولى ومثله على طريق الكناية مبالغة اي ومثل الخبر في ان يكون لمعناه النفسي متعلق خارج عنه يشعر لفظه بوقوعه يمكن ان يعلم وقوع متعلقه بطريق غير ذلك الخبر اللفظي والمعنوي كالحس والعقل واما الانشاء كقولهم قم فله لفظ ومعنى قايم بالنفس ولا يدل على ان للنفسية متعلقا واقعا في نفس الامر فلا بد لو خارج له عن المعنى النفسي يراد به اعلام ذلك الخارج كما في الخبر انما يراد بالانشاء

اعلام

اعلام المعنى النفسي وهو الطلب مثلا والمعنى النفسي مما لا يعلم الا باللفظ الدال عليه الصادر من المتكلم توقيفا عليه فالخطاب الانشائي يختص فايدته به اي لا يحصل العلم بها الا به لا اطلاع عليه وكما ان معناه لا يفهم الا منه كذلك ما يتفرع على معناه كالوجوب المترتب على الايجاب لا يحصل الا به ولا يستفاد الا منه فلا يتوهم من هذا الكلام كون الخطاب في التعريف محمولا على اللفظ واذا عرفت ان الحكم هو الخطاب الانشائي في مثل قوله تعالى كتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت مما يصلح للانشاء استعمالا للخبر فيه مبالغة وللاخبار عن ايجاب سابق على هذا الخطاب اجراء له على اصله متردد بين كونه حكما على التقدير الاول واختصاص فايدته به وبين عدمه اذ لمعناه متعلق خارجي يمكن ان يعلم لا من هذا الخطاب وسياتي في مسئلة لا تكليف الا بفعل ههنا نكتة وهي ان الحكم اي الشرعي كما علمت نفس خطاب الله تعالى الموصوف بما ذكر فالايجاب مثلا هو نفس معنى قوله افعل وهو قايم بذاته سبحانه وليس للفعل من الايجاب المتعلق به صفة حقيقية قايمة به تسمى وجوبا فان القول المتعلق بالفعل كان او نفسيا ليس للمتعلقة منه صفة حقيقية اي لا يحصل لما يتعلق به القول بسبب تعلقه به صفة موجودة لان القول يتعلق بالمعدوم كما يتعلق بالموجود فلو اقتضى تعلقه تلك الصفة كان المعدوم متصفا بصفة حقيقية وهو اي معنى قوله افعل اذا نسب الى الحاكم تعالى لقيامه به يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل المتعلق به يسمى وجوبا فهما اي الايجاب والوجوب متحدان بالذات لانهما ذلك المعنى القايم بذاته المتعلق بالفعل يختلفان بالاعتبار

لانه باعتبار القيام ايجاب وباعتبار التعلق وجوب وكذا الحال في التحريم و
الحرمة فلذلك اى فلاتحادهما ذاتا ترى الاصوليين يجعلون اقسام الحكم الوجوب
والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما فعله المصنف منبها
على هذه النكتة فان قيل الوجوب مترتب على الايجاب يقال اوجب الفعل فوجب
وذلك ينافي الاتحاد اجيب بجواز ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر او نقول
مرجعه الى ترتب احد الاعتبارين على الآخر وبهذا يجاب ايضا عما قيل ان الايجاب
من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال ودعوى امتناع صدق المقولات
على شيء واحد باعتبارات مختلفة محل مناقشة نعم يتجه ان يقال ما ذكرتم انما يدل
على ان الفعل من حيث تعلق به القول لم يتصف بصفة حقيقية تسمى وجوبا
لكن لم لا يجوز ان يكون له صفة اعتبارية هي المسماة بالوجوب اعني كونه بحيث
تعلق به الايجاب بل هذا هو الظاهر ليكون كل من الموجب والواجب متصفا
بما هو قائم به ولا شك ان القائم بالفعل ما ذكرناه لا نفس القول وان كان هناك
شبه قيام باعتبار التعلق ولو ثبت ان الوجوب صفة حقيقية لتم المراد اذ
ليس هناك صفة حقيقية سوى ما ذكر الا ان الكلام في ذلك واعلم ان هذه المباحث غير
لفظية اذ لا شك في خطاب نفساني قائم بذاته تعالى متعلق بالفعل يسمى ايجابا مثلا
وفي ان الفعل بحيث تعلق به ذلك الخطاب الايجابي ولفظ الوجوب ان اطلق
على ذلك الخطاب من حيث تعلق بالفعل كان الامر على ما تقرر في الشرح ولا بد من
المسامحة في وصف الفعل به بالوجوب وان اطلق على كون الفعل من حيث

تعلق

تعلق به ذلك الخطاب لم يتحدا بالذات ويلزم المسامحة في عباراتهم حيث اطلقوا
احدهما على الآخر والله اعلم ان ما ذكرنا بناء يريد ان ما ذكرناه من تعريف الاقسام
الاربعة الوجوب والندب والحرمة والكراهة مبني على ان الطلب اما الفعل كما
اشير اليه في صدر التقسيم وسيأتي تفصيله فالمطلوب في النهي هو الكف وفي غير النهي
غير الكف واما من يرى ان الترك المطلوب بالنهي هو نفي الفعل وعدمه لكونه
مقدورا عنده بان لا يفعل الفعل لا ان يفعل عدمه فهو يطرح في تعريف الوجوب
والندب قوله غير كف لانه كان لاخراج التحريم والكراهة وكذا يسقط الكف
عن تعريفهما لان المطلوب بهما هو نفي الفعل فنبه عليه اى على عدم انتهاض
الترك سببا للعقاب الا اذا كان في جميع الوقت بقوله في جميع الوقت
لئلا يتوهم ان الواجب الموسع قد يترك في بعض اجزاء الوقت ولا عقاب على
تركه بل لا استحقاق عقاب ايضا فلا يكون تركه سببا للعقاب فيخرج عن التعريف
على انه بيان لكون القيد المذكور غير محتاج اليه اذ لا يخل عدم ذكره
بالتعريف لان المعتبر فيه ح هو انتهاض ترك الفعل سببا في الجملة للعقاب وهو
اعم من انتهاضه سببا له دائما وعلى جميع التقادير ومن انتهاضه سببا له على
بعض الوجوه فالواجب الموسع بل وجوبه داخل في التعريف بدون ذلك القيد
نعم فيه تنبيه على زيادة تفصيل وفائدة علم انه يفهم اعتبر العلم بما يعلم من
شانه ان يفهم لفائدتين احديهما ان العبارة الثانية يتبادر منها كون
الافهام بالقوة فيخرج عنه الخطاب المفهم بالفعل وثانيتهما ان المعتبر فيه التكلم بكونه

منهما فى الجملة فما لا يفهم فى الحال ولم يعلم افهامه فى المآل لا يكون خطابا بل ان كان
مما يخاطب به يكون لغوا يجب الحمل على ذلك التقدير وليس المراد من صيغه يفهم معنى
الحال او الاستقبال بل مطلق الاتصاف بالافهام الشامل للحال الكلام وما
بعده وكذا لم يرد بصيغة افهم فى التعريف الآخر معنى المضى بل الافهام الواقع بالفعل
اعم من الماضى والحال ما هى سببية الفعل للعقاب لم يتعرض لسببية الفعل
للثواب لانها تعرف بالمقايسة فمعنى كونه سببا للثواب انه لو اثيب به
قيل انما اثيب لكذا اللازم العقلى اى واقعة كما فى قولك احسن فلان الى
ولم يتفرع عنه كما فى قولك اساء اليه ولم يستقبح فى مجارى العادات والحاصل
ان الافعال ليست اسبابا موجبة للثواب والعقاب واستحقاقهما عند
الاشاعرة انما هى امارات معرفة لها لملازمة فى ذلك وفى ترتبهما عليها للعقول
فى مجارى العبادات واعلم بعد هذا كله اشارة الى ان المص وان لاح
المحافظة على هذه التعريفات كما علمت لكنها لم تخل من خلل فان وجوب الكف
المستفاد من قوله كف يخرج عنه حد الوجوب فيبطل عكسه ويدخل فى حد التحريم
فيبطل طرده وكذا ينتقض حد الندب والكراهة عكسا وطردا بالندب المستفاد
من كف اذا استعمل فيه ولما كان الحال فى كف ملتبسا لاحتماله الايجاب والتحريم
حققه بان كف ايجاب بالنظر الى الكف وتحريم الفعل الذى نسب اليه الكف
فهما هنا متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلا بد فى التمييز بينهما من اعتبار
الاضافة فيهما بان يقال الطلب اما ان يعتبر من حيث يتعلق بالكف عنه ثم يقسم

(قوله) ثم اى الوجوب والندب
اوبين فى جهة
الى التحريم يتعلق الكف عنه

الى التحريم والكراهة وعلى هذا فقد امتازت الاقسام بعضها عن بعض ولو حمل كلام
المص على اعتبار الاضافة لزم ان يكون قولنا غير كف فى حدى الوجوب والندب مستدركا
ومنهم من اعترض على حد الوجوب بانه يلزم منه ان لا يكون الصوم واجبا لان صوموا
طلب لفعل هو كف واجاب عنه بانه يمكن ان يمنع كونه كفا لان جزءه اعنى النية غير
كف اذا وجد المريض اى ثبت واستقر وزال عنه الاضطراب فلا تمكين عليه تاب
لان ذلك علامة اشتغاله بمشاهدة امر من امور الآخرة وهو خطاب بطلب فعل
مناسبا لما سبق من تعريف الحكم بالخطاب ولا يخالف ما يفيده نفس التقسيم من انه الطلب
فان الخطاب النفسى اعم من الطلب وكما يجوز اضافة العام الى الخاص يجوز اعتبار
ملابسة اياه فيصح انه طلب وقد وقع فى عبارة المتن بعد قوله والواجب الفعل
المتعلق للوجوب قوله وهو كما تقدم اشارة الى تضمن معنى الواجب ضمنا كما فى
قوله ما تقدم اشارة الى مضى معنى الوجوب صريحا ومنهم من قال معناه كما تقدم من
معنى الوجوب او كما تقدم من ان المشتق يدل على ذات متصفة بالمشتق منه وانت
تعلم ان الاول تكرار والثانى بعيد ومنه يعلم حد الاقسام الاخر وحد متعلقاتها
فيقال الندب مثلا خطاب بطلب فعل غير كف ينتهض فعله فقط سببا للثواب وعلى
هذا فقس البواقى وهو مردود بجواز العفو لا يكفى مجرد الجواز بل لابد من
اعتبار الوقوع فلهذا قال فيخرج عنه الواجب المعفو عن تركه فان قيل لو اريد
بقولهم ما يعاقب تاركه ما يستحق تاركه العقاب بتركه وفسر الاستحقاق بنحو ما
فسر السببية به لم يتوجه النقض قلنا مآل ما ذكرتم راجع الى تعريف المص لكن بتغيير الالفاظ

والمندوب الفعل المتعلق للندب
فهو فعل غير كف تعلق به خطاب بحيث
لا ينتهض فعله فاحتمه سببا للثواب

فى التعريفات بخلاف ظواهرها بلا قرينة ظاهرة غير جايزة وقد ذكر فى الاحكام هذا
واعترض عليه بانتفاء الاستحقاق عندنا وقال وان اريد به لو عوقب لكان ذلك
ملايما لنظر الشارع فلا باس به لان ايعاده تعم صدق لان الايعاد ما لعقاب
خبر واخباره تعم صادقة قطعا فيستلزم العقاب على الترك لذلك وان كان ترك فى
حق غيره تعم بعد كرما وفضيلة والمراد بالمتن ما نص الشارع به اى بالذم كان يقول
ذموا او ليذم تارك الفعل الفلانى او هو مذموم او نص الشارع بدليل الذم كقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها الى غير ذلك من الآيات الدالة على ذم تارك
المامور به ولم يرد بصيغة يذم معنى الحال او الاستقبال بل ثبوت الذم على احد الوجهين
فاندفع ما قيل من انه ان اريد الذم بالفعل فلا ينعكس الحد لتخلفه عمن لم يشتهر تركا لواجب
وان اريد ان الشارع يذمه يبطل العكس ايضا لانه لا يذم تارك الواجب بل ذمه
وكذا اندفع ما اورده المص فى المنتهى قايلا ان اريد بذم الشرع نص الشارع عليه فلا
يوجد فى الجميع بعد ان الشارع ما نص على ذم كل تارك اى واجب كان وان اريد
نص اهل الشرع يلزم الدور بعد لتوقف ذم اهل الشرع بالترك على وجوب الفعل هذا
مع ان الدور ظاهر الاندفاع وذلك انه لا وجوب ذلك اشارة الى تقييد الذم
على المعنى المذكور بعد ان تقييده به لانه لا وجوب عندنا الا بالشرع فلا ذم الا من
جهته وهو الموسع قيل الموسع داخل فى الحد وان لم تقيد بهذا القيد فان
الواجب الموسع هو الظهر مثلا فى جزء من اجزاء الوقت فتركه انما يتحقق بتركه فى جميع الوقت
وتاركه فى بعض الوقت ليس تاركا للواجب وبالجملة ما ذكره فى المخير آت هنا فلو اعتبر

مذهب من قال انه واجب فى اول الوقت مع انه لا يذم بتركه فيه او يقى كل واحدة من
الافراد المتفقة الحقايق الواقعة فى اجزاء الوقت واجبة كما قيل فى المخير احتيج الى القيد
بوجه ما فظهر ان الاحتياج اليه فى الموسع والمخير انما هو على المذهب المردود اما الخفا فلا
بخلاف فرض الكفاية فانه على العكس فلذلك اى فلان الواجب فى المخير عند المتقدم لم
تاركه على تركه باى وجه فرض لم يذكر المخير ههنا ولم يقل ان القيد لادخاله ايضا كما ذكره
غيره من اصحاب الفن فان قال القاضى لا نم ان الصلوة على هؤلاء المذكورين غير واجبة
بل هى واجبة لكنه سقط الوجوب فيها بالعذر الذى هو النوم والنسيان والسهو فيكون
من افراد الواجب فلا يخل خروجها فى حده بالاطراد اى يجب الذم ان اراد وجوب
الذم بالقياس الى المكلفين نفهم منه ان الذم على ترك الواجب بالقياس اليهم ولا شك
ان ذلك على تقدير علمهم بتركه وان اراد بالقياس الى الشارع فلا وجوب عليه ولا منه و
يمكن ان نغير وجوب الذم بالمعنى اللغوى اعنى الثبوت وان كان بعيدا جدا ولو لم يتعرض
فى الذم للوجوب وجعل الضمير المستتر فى لفظ يسقط المذكور فى المتن راجعا الى الذم
لا الى الوجوب لكان اولى واحرى واذا اعتددت بالوجوب الساقط فى الفعل لاجل
العذر حتى جعلته من افراد الواجب فلا يقدح تعريفه بدخوله فيه فلم لم تعتد بالذم الساقط
على ترك فرض الكفاية باتيان الغير فيصدق عليه انه يذم تاركه ويندرج فى الحد ولا حاجة
فى ذلك الى قوله بوجه ما وكذا الحال فى الموسع فالقيد مستدرك غاية ما يوجه به كلام
المتن وقد وقع فى بعض نسخ الشرح هكذا وكذلك فى الكفاية بيان الوجوب يسقط بالفعل
البعض فاذا اعتددت بالوجوب الساقط بالعذر فلم لا تعتد بالوجوب الساقط بفعل

البعض فلا يكون الى قوله بوجه ما حاجة وكأن هذه العبارة وقعت في الاصل اولا
ثم غيرت لان المراد بالوجوب في قوله الوجوب يسقط بفعل البعض ان كان وجوب الذم
فالمعنى واحد والعبارة الثانية ظاهرة الدلالة عليه فيكون اسد واولى وان كان وجوب
الفعل اعنى فرض الكفاية لم يكن هذا اعتراضا على القاضي بل تقوية له كما لا يخفى
وللمعترض ان يقول اذا ترك واجب فهناك ترك مخصوص وتارك موصوف به
فالتارك للواجب تارك بذلك الترك المخصوص والذم انما يلحقه بسببه فاذا قلنا
الواجب ما يذم تاركه بسبب ذلك الترك الذي هو تارك له به وتارك الكفاية يذم
في الجملة بسبب تركه الذي هو تارك الكفاية بذلك الترك لان ترك الكفاية ترك واحد
لا يتغير في نفسه باتيان الغير وعدمه واذا لم يات به غيره لحقه الذم بذلك الترك وان اتى
به لم يلحقه فهناك ترك واحد يلحق بسببه الذم على وجه دون وجه فلو لم نقيد الحد بقوله
بوجه ما لتبادر منه العموم الى الفهم وخرج الكفاية فاذا قيد دخل قطعا واما التارك
الذي هو النائم فان تركه في حال النوم مغاير لتركه حال عدمه ولا يلحقه بسبب الترك الاول
ذم اصلا فلا يصدق على صلوته انه فعل يذم تاركه بسبب ذلك الترك الذي هو تارك له
به بل يصدق عليها انه يذم تاركها بترك آخر وهو الترك الحاصل عند عدم العذر فعلم ان
ترك الكفاية وترك النائم امران متغايران بالوجه المذكور اعني التغير وعدمه فاذا اتى
ادخال احدهما اعني غير المتغير في تعريف بزيادة قيد يناسبه فقط لم يرد الآخر اعني
المتغير نقضا على ذلك التعريف بواسطة ذلك القيد الذي لا يناسبه اذ ما عداه آب عن
دخوله فيه ولحفظه ان فرض الكفاية وصلوة النائم خارجان عن الحد بدون ذلك القيد لكن

فالمعنى ما يذم تاركه صح

اعني ما يذم تاركه آه

٥٦

خروج الاول بسبب العموم في الذم وخروج الثاني بسبب اعتبار لحوق الذم للتارك
بالترك الذي هو تارك له به فاذا زيد القيد ارتفع العموم فقط فيدخل الاول دون
الثاني لبقاء مخرجه على حاله هكذا حقق المقال ثبت بقطعي اى دلالة وسندا
والظني بقابلة فلا قطع في احدهما او فيهما وقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
ظني فيهما كما اشار اليه قوله والنزاع لفظي اذ لا خلاف في ان المعنى المذكور قد
ثبت بدليل قطعي من جميع الجهات وقد ثبت بدليل ظني ويجب في ذلك قد يتفاوت
مراتبه واحكامه وان اشترك الكل في لحوق الذم على ما ذكره انما النزاع في اطلاق
هاتين اللفظين على الكل او بالتقسيط قالت الحنفية الفرض هو التقدير قال الله
تعالى فنصف ما فرضتم اى قدرتم والوجوب عبارة عن السقوط فخصصنا اسم
الفرض بما علم بدليل قاطع اذ هو الذي عرف من حاله ان الله قدره علينا وما علم
بدليل ظني سميناه واجبا لانه ساقط علينا لا فرضا اذ لم يعلم ان الله قدره علينا
قال الامام في المحصول وهذا الفرق ضعيف لان الفرض هو المقدر مطلقا اعم من ان يكون
مقدرا علما او ظنا وكذا الواجب هو الساقط اعم من ان يكون ساقطا علما او
ظنا فالتخصيص تحكم محض تقسيم آخر للحكم هذا التقسيم للفعل المحكوم به اولا وبالذات
وللحكم ثانيا وبالعرض فيقال الحكم اما متعلق باداء واما بقضاء واما باعادة
الاداء ما فعل لم يقل واجب فعل ليتناول النوافل الموقتة فخرج ما لم يقدر
له وقت كالنوافل اى المطلقة اذ لم يقدر لها وقت بخلاف الحج فان وقته مقدر
معين لكنه غير محدود فيوصف بالاداء ولا يوصف بالقضاء لو وقع فيما

قدر له شرعا اولا واطلاق القضاء على الحج الذي يستدرك به حج فاسد مجاز
من حيث المشابهة مع المقضي في الاستدراك والثاني اذا ذكرها بعد النسيان
ماخوذ من قوله عم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك
وقتها ولا يرد ان القضاء موسع وقته العمر فلا يتقدر بزمان التذكر لانه لا
يدعى انحصار الوقت فيه بل المراد ان زمان التذكر لا يدعى انحصار الوقت فيه
بل المراد ان زمان التذكر وما بعده زمان قد قدر له ثانيا فان قلت فالنوافل
على هذا الها وقت مقدر اولا هو وقت العمر كما ان قضاء الظهر له وقت مقدر ثانيا
هو بقية العمر قلت البقية قدرت وقتا له بالحديث المذكور اذ احيل على ان
ذلك وما بعده وقت لها واما ان العمر وقت للنوافل فمن قضية العقل لا من تقدير
الشرع فان اجيب بان التقدير يقتضي التعيين ولو بوجه والبقية ممتازة عما عداها
يدفع بان العمر ايضا كذلك متميز عما سواه فلا فرق بهذا الوجه فان قيل لعله ذهب الى
ظاهر الحديث فجعل القضاء مضيقا وقته زمان التذكر قلت ذلك خلاف المختار
وليس قوله اولا متعلقا بقوله فعل رد لما ذهب اليه غيره من الشراح فانهم جعلوا
الاعادة قسيمة للاداء وجعلوا قوله اولا احترازا عنها واعادة المؤداة بعينه
خرج بقيد الاستدراك اعادة الصلوة المؤداة في وقتها خارج وقتها فانها ليست
قضاء ولا اداء ولا اعادة اصطلاحا وان كانت اعادة لغة وما لم يسبق له وجوب
كالنوافل اي الموقتة فان اطلاق القضاء عليها مجاز تنبيها على انه لا يشترط
اي في كون الفعل قضاء الوجوب على الفاعل بل المعتبر مطلق الفعل الوجوب سابق عليه حاصله

ما سيصرح به من انعقاد سبب وجوبه وقد يعترض على قوله ثم لا فرق بين تاخيره من وقت
الاداء سهوا او عمدا بان التاخير مشعر بالقصد فلا يصح تقييده بالسهو وهذه مناقشة
لا طائل تحتها مع التمكن من فعله متعلق بالعمد كما هو الظاهر ولهذا اخر العمد عن السهو
في الشرح وعلى عبارة المتن يحمل متعلقا بالاعادة او تعميما ابتداء والحاصل ان
الفعل يريد ان الفعل اذا كان موقتا من جهة الشرع لا يجوز تقديمه لا بكله ولا ببعضه
على وقته لادائه الى تقدم المسبب على السبب فان فعل الفعل في وقته فهو اداء او فعل
بعده فان وجد في الوقت سبب وجوبه سواء ثبت الوجوب معه او تخلف عنه لمانع
فهو قضاء وان لم يوجد في الوقت سبب وجوبه لم يكن اداء ولا قضاء ومن جملة
الاداء الاعادة لخلل او لعذر فهي اخص من الاداء فان قلت الزكوة المعجلة قد وقعت
على وقتها فلا يصح قولكم ان الفعل لا يقدم على وقته قلنا قد جعل هناك ملك النصاب
الذي هو جزء سببها قائما مقامه وجعل وقتها لذلك موسعا فلا تقديم فان قيل اذا
وقع م وقعت ركعة من الصلوة في وقتها وباقيها خارجه هل هي اداء او قضاء قلنا ما في
الوقت اداء والباقي قضاء في حكم الاداء تبعا له وكذا الحال فيما اذا وقع في الوقت
اقل من ركعة عند من يجعل اداء ومن لم يجعله اداء لم يقيد بما هو اقل منها قيل قد خالف
الشارح ههنا في ثلث مواضع ساير الشراح الاول انهم جعلوا الاعادة قسيمة للاداء وقد
جعلها قسما منه والثاني انهم علقوا الكل اولا بقوله فعل وعلقه بالمقدر والثالث
انهم حصروا العبادات في الثلثة ولم يحصرها وهذا الاخير ليس بصحيح اذ قد صرح بعضهم
ان ما لم يقدر له وقت كالنوافل المطلقة والاذكار لا يوصف بشي من الاعادة

والاداء والقضاء   هذه مسائل تتعلق بالواجب الواجب باعتبار فاعله ينقسم
الى فرض عين وفرض كفاية وباعتبار نفسه الى معين ومخير وباعتبار وقته الى مضيق
وموسع وباعتبار مقدمة وجوده الى مطلق ومقيد وقد تعلق بالموسع مسئلة اخرى وهي
ظن الفوات بالموت مع تبين خطائه فهذه خمس مسائل تتعلق بالواجب وقد صرح الشارح
في كل واحد منها انها من مسائل الواجب سوى مسئلة الاطلاق والتقييد   ما يحصل
الغرض منه بفعل بعض المكلفين اى بعض كان كالجهاد فان الغرض منه حراسة المؤمنين
واذلال العدو واعلاء كلمة الحق وذلك حاصل بوجوده من اى فاعل كان وكاقامة
الحجج ودفع الشبه اذ الغرض منهما حفظ قواعد الدين من ان تزلزلها شبه المبطلين و
حصوله لا يتوقف الا على صدوره عن فاعل ما ومثل هذا لا يتعلق وجوبه بكل واحد على
الاعيان بحيث لا يسقط بفعل البعض لافضائه الى الزام ما لا حاجة اليه ولا ببعض معين
لادائه الى الترجيح من غير مرجح فتعين ان يتعلق وجوبه بالكل على وجه يسقط بفعل البعض
او يتعلق ببعض غير معين والمختار هو الاول   والاختلاف في طريق الاسقاط
جواب عما يقال من ان الواجب على الاعيان لا يسقط بفعل البعض وهذا يسقط
فيختلفان في حقيقة الوجوب لكن الاول متعلق بالجميع فلا يكون الثاني كذلك والا
اتفقا في الحقيقة وتقرير الجواب ان اختلاف شيئين في طرق الاسقاط بان يسقط احدهما
بطريق ولا يسقط الآخر به لا يوجب الاختلاف في الحقيقة فان القتل للردة والقتل
للقصاص متفقان في تمام الحقيقة مع ان الاول يسقط بالتوبة دون الثاني
كما يجوز الامر اى في الواجب المخير بواحد مبهم اتفاقا اى من المتخاصمين فيها   وقد علم

الفاء

الفاء اى الغاء الابهام في المكلف به فكذا في المكلف فان قلت انتفاء المانع لا
يكفي في ثبوت شيء بل لا بد معه من وجود المقتضي قلت دليل وجوب الفعل مع عدم الزام
الباقين بعد قيام بعض به اى بعض كان يقتضي الوجوب على بعض مبهم ولكنه لم يتعرض
لظهوره ولو كان دليل الوجوب صريحا في بعض مبهم كان الحال اظهر وحاصل الجواب
ان الابهام هناك يلغى لامكان تاثيم المكلف بترك احد الامور مبهما فيعمل بمقتضى
الدليل وههنا مانع اذ لا يعقل تاثيم مكلف غير معين فلا يعمل بمقتضاه بل يؤول بما يطابق
الاول   وهو تصريح بالوجوب على طائفة اما الوجوب فمستفاد من لولا الداخلة على
الماضي الدالة على التنديم واللوم واما انه على طائفة غير معينة فظ   ان الظاهر اول
للدليل اى القاطع الذي لا يحتمل التاويل   من امور معينة انما قيد بالتعيين لان الامر
بواحد مبهم من امور مبهمة لا فائدة فيه اصلا   مستقيم اى صحيح جائز فيكون الواجب
بذلك الامر واحدا ابهاميا من تلك الامور المعينة وما قيل من ان قوله مستقيم يشعر بان الخصم يدعي
عدم استقامة بواحد مبهم من امور معينة وليس كذلك اذ ليس لاحد نزاع في استقامة هذا
الامر انما الخلاف في مقتضاه فليس بشيء لان الوجوب لازم للامر ومستفاد منه فاذا تعلق
بالواحد المبهم تعلق به الوجوب ايضا وان تعلق بكل واحد كان الوجوب ايضا وان تعلق
بكل واحد كان الوجوب ايضا كذلك فمن قال بوجوب الجميع يلزمه القول بتعلق الامر به
حقيقة وان كان ظاهره التعلق بواحد مبهم فلا نزاع في جواز تعلق الامر بواحد مبهم
ظاهرا بل في تعلقه به حقيقة فقوله وقال بعض المعتزلة الجميع اوجب في قوة قولنا وقال
بعضهم لا يستقيم تعلق الامر حقيقة بواحد مبهم بل هو فيما يظن فيه ذلك متعلق بالجميع

فيجب الجميع ويسقط بفعل واحد من تلك الامور كما ان الكفاية يسقط بفعل البعض الواجب
فيختلف بالنسبة اى يختلف الواجب بالنسبة الى المكلفين ضرورة ان
على كل واحد ما اختاره ولا شك فى اختلاف اختياراتهم   لنا القطع بالجواز قطعا
بانه يجوز عقلا الامر بواحد مبهم من امور معينة والنص قد دل دلالة ظاهرة على الامر
بواحد مبهم وعلى وجوبه كما فى الكفارة نحو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية
وجب حمل النص على الامر بالواحد المبهم وعلى وجوبه فثبت المطلوب   فلو كان
التخيير يقتضى وجوب الجمع لوجب تزويج الجميع قيل ان اراد الجميع معا فالملازمة ممنوعة
اذ لا يقول بالوجوب على الجميع كذلك الا البعض من المعتزلة لا يعبأ به واما المشاهير منهم
فيدعون الوجوب على الجميع بمعنى انه لا يجوز الاخلال بالكل وبايها فعل يخرج عن عهدة
التكليف لا يثاب ولا يعاقب الا على فعل واجب واحد وتركه وان اراد الجميع بهذا
التفسير التزمنا وجوب تزويج الجميع ووجوب اعتاقه وليس كذلك للاجماع انما
المخالف له هو المعنى الاول والجواب ان هؤلاء اذا لم يقولوا بالثواب والعقاب
على الكل ولا بسقوط الباقى مع الاتيان بالبعض بل قالوا انه يبرأ به من غير سقوط
فلا نزاع معهم فى المعنى انما الكلام مع من قال انه لو فعل الجميع استحق ثواب واجبات
وان تركه استحق العقاب على ترك واجبات وان فعل البعض سقط الباقى كما
يدل عليه وجوب الجميع بظاهره سواء كان ممن يعبأ به اولا   ولو كان التخيير معينا
لخصوص احدهما ابطال للمذهبين الآخرين تقريره ان التخيير والتعيين متنافيان
لتنافى لازميهما لان التعيين يوجب عدم جواز ترك ذلك المعين وان لا
يوجب ج

يعنى الاتيان

يجزى الاتيان بالآخر والا لزم ان لا يجتمعا فكذا الملزومان فلو كان التخيير معينا
ومع التعيين لا تخيير لزم امتناع التخيير لان وضعه يستلزم رفعه وكل ما شانه ذلك
فهو ممتنع والا لاجتمع المتناقضان فالتخيير اذن ممتنع وهو باطل ضرورة واتفاقا
وقد يقرر هكذا التخيير والتعيين متنافيان وقد ثبت الاول فانتفى الثانى والاول   ح الكلام
اوفق بعبارة الكتاب   واذا بطل القسمان اى وجوب الجميع ووجوب المعين
على الوجهين لم يبق الا القول بوجوب احدهما لا بعينه اذ ليس هناك الا المجموع
البعض المعين والبعض المبهم فاذا بطل الاولان تعين الثالث   للمعتزلة
فى نفى التخيير اى على الوجه المذكور المختار عندنا لا نفيه مطلقا ولعله اورد هذه العبارة
تنبيها على ان مآل مذهبهم نفى التخيير اما على القول بالتعيين فظ واما على القول
بوجوب الكل فكذلك ايضا لان الوجوب اذا تعلق بكل واحد معا فليس فى الايجاب
تخيير واما سقوط الباقى بفعل بعض فليس معتبرا للتخيير ولا يذهب عليك ان الدليلين
الاولين لو تما لدلا على بطلان ايجاب واحد مبهم ولا يلزم منه خصوصية احد مذاهب
المعتزلة فان كان المراد بهما بطلان مذهب الخصم اولا حتى يثبت بعده ما يختار بدليل
آخر مبالغة فى اثباته فهما مشتركان بين المعتزلة باسرهم يستدل بهما كل صاحب
مذهب منهم على بطلان مذهب هذا الخصم ثم يلتجى الى دليل خاص لمذهبه فالقائل
بوجوب الجميع الى الدليل الثالث والقائل بوجوب معين لا يختلف الى الرابع والقائل
بوجوب المعين المختلف الى الخامس كما ستقف عليها وان اريد بهما اثبات مذهب
من مذاهبهم فلا بد ان يضم الى كل واحد منهما ما يدل معه على ثبوته مثلا القائل بوجوب

الكل بعضم اليه مع ما ابطلنا به التعيين وبالعكس ثم في اثبات احد مذهبين التعين
يحتاج الى ما يبطل به الآخر وفيه تكلف فالحق هو الاول كما اشير اليه في الشرح بقوله المعتزلة
في نفي التخيير بل وفي المتن ايضا حيث نسبهما الى المعتزلة بابرهم ولا يجتمعون الا في نفي
مذهب من قال بوجوب الواحد المبهم وليس في شيء منهما تاثير بخصوصها حد مذهبهم واما
الضمير في قوله فقالوا ثالثا وما بعده فهو راجع الى البعض منهم بحسب اشعار الدليل
اذ علم المكلف والمكلف بما به التكليف ضروري ان اريد بالضروري ما يقابل النظري
فهو في علم المكلف ظ لانا نعلم بالضرورة ان المكلف بشيء لابد ان يكون عالما به والا
امتنع تكليفه به واما في علم المكلف فلا بل هو ثابت بدليل امتناع تكليف الغافل
اللهم الا ان يقال المعتزلة يدعون ان العلم بكون المكلف عالما بما كلف ضروري لقبح
تكليف غير العالم به ضرورة وان اريد به القطع فلا غبار عليه وما يستحيل وقوعه
لا يكلف به لاستحالة التكليف بالمحال او لعدم وقوعه ثم لما استقر ان ليس نحن نقول
بوقوع التكليف بالمحال فاشار الى دفعه بقوله مع انه لا قائل بان التخيير تكليف بالمحال
او بعدم وقوعه يعني لو جوزناه وقلنا بوقوعه فهذا ليس منه وكل ذلك لا قائل به بل الكل
قائلون بانه تكليف بالممكن فان قلت مدعي ان غير المعين اشارة الى دفع
ما قيل من ان قوله الجواب انه معين من حيث هو واجب وهو واحد من الثلثة مشتمل
على استدراك وهو ذكر الواجب اذ يكفيه ان يقول انه معين من حيث هو واحد
من الثلثة فان هذا التعيين الجنسي كاف لجواز التكليف وعدم استحالة الوقوع
وتعيينه من حيث انه واجب لا يشفع في صحة التكليف ضرورة تاخره عنه وتفرعه

الا هو

٦

ان هذا التقييد جواب عما عسى ان يورد الخصم بعد الجواب عن دليله ويقول الواجب هو الواحد
المبهم فهو من حيث انه واجب غير معين وما هو غير معين من وجه مجهول من ذلك الوجه و
يمتنع وقوعه من ذلك الوجه فيلزم التكليف بالشيء من حيث انه مجهول ومن حيث انه ممتنع والجواب
ان الواجب هو مفهوم واحد من الثلثة وهذا المفهوم امر متعين في نفسه ممتاز عن سائر
المفهومات وهو حاصل في ضمن كل واحد من الثلثة وغير مقيد بخصوصية شيء منها وتعيينه
ويمكن ايقاعه في ضمن ايها كان فاطلاق غير المعين عليه صحيح لعدم تقييده بخصوصية شيء منها لا
لانه لا تعين ولا تميز له في الذهن ليكون مجهولا من حيث انه واجب او كلف بايقاعه
غير معين في الخارج حتى يلزم التكليف بالمحال وملخصه ان ما لا تعين له اصلا لا شخصيا ولا
غيره يستحيل ان يكون معلوما ومفهوم احد الثلثة ليس كذلك قطعا فلا يستحيل العلم به فيصح
التكليف به وان المقيد بعدم التعيين يستحيل وقوعه خارجا لا ما لم يقيد بتعيين ولا بعدمه
واحد الثلثة مبهما من هذا القبيل دون الاول كان المخير فيه الجائز تركه واحدا لا
اعد مبهما
بعينه من حيث هو واحد مبهما لان الكلام في الواجب الذي خير فيه فاذا كان الواجب
الواحد المبهم كان المخير فيه ايضا الواحد المبهم ووصف المخير فيه لجواز الترك تنبيه على
استلزام التخيير اياه فينافي الوجوب كما صرح به فالواجب والمخير فيه ان تعددا
فان قلت هذا الشق من الترديد واجب الانتفاء ضرورة ان الواحد المبهم من ثلثة معينة
لخصال الكفارة مثلا مفهوم واحد لا تعدد في نفسه قطعا فيكون في نفسه متعينا قلت يمكن
ان يجاب عنه بان هذا المفهوم وان كان واحدا لكنه يتناول جزئيات متعددة فربما
يتحقق في ضمن البعض
التي هو واجب من حيث وجوده في ضمن بعضها ومخير فيه من حيث وجوده في ضمن البعض

الآخر وح يتعدد الواجب والمخير فيه وتفصيل الكلام ان الوجوب اذا تعلق بالواحد
المبهم فلابد ان يتعلق التخيير به ايضا لما عرفت فان كان تعلقهما به من حيث هو هو او
من حيث انه في ضمن فرد معين يلزم اجتماع جواز الترك والوجوب في شيء واحد وان
تعلق به احدهما من حيث هو في ضمن فرد والآخر من حيث هو في ضمن فرد آخر ولا شك ان
التخيير في المخير فيه انما هو بالقياس الى الواجب فيلزم التخيير بين واجب وغير واجب وهو
رفع حقيقة الوجوب اذ لا الزام بالفعل اصلا اما بالقياس الى الكل او احدهما فقط
واما بالقياس الى فرض واجبا فلجواز تركه   الجواب اما اولا فبالنقض فانما
يتوجه عليهم لو كان مذهبهم ان الواجب في هذين المثالين هو الواحد المبهم اما لو كان
مذهبهم وجوب الجميع او المعين على التفسيرين المذكورين فلا وانت تعلم ان القول بوجوب
الجميع في مثال التزويج لا يقول به احد نعم يمكن القول بالتعيين على تفسيره واما المثال
فيما   هذا القول بكل واحد منهما لكنه نظرا الى ان القول بوجوب تزويج الجميع و
اعتاق جميع الرقبة مخالف للاجماع كما صرح به في الشرح والى ان القول بالتعيين باطل
قطعا مما ذكر فمن ذلك يلزم المعترض القول بوجوب المبهم في هذين المثالين فيتوجه
النقض عليهم والله اعلم   واما ثانيا فبالحل ببيان ما هو الحق فيه اي في الواجب
المخير وذلك الحق الذي بينه هو ان الذي وجب وهو الواحد المبهم اعني هذا المفهوم
الكلي لم يخير فيه اذ لا يجوز تركه البتة ولا تعدد فيه ايضا والتخيير انما هو في كل واحد من المعينات
وليس شيء منها بواجب لان الشارع لم يوجب واحدا معينا من هذه المعينات وان
كان يتادى كل واحد منها يتادى الواجب لتضمن كل واحد منها الواجب الذي هو مفهوم

احدها مبهما فليس معنى الواجب المخير انه مخير في نفس ذلك الواجب كما يتبادر الى
الفهم من هذه العبارة بل معناه الواجب الذي خير في افراده فبطل الملازمة المدعاة
في قولهم لو كان الواجب واحدا لا بعينه من حيث هو احدها لكان المخير فيه واحدا لا بعينه
من حيث هو احدها مبهما فان قلت هذا التحقيق يدل على ان الواجب هو الامر الكلي و
ذلك خلاف ما ذهب اليه المص من ان الامر بالكلي امر بجزئي مطابق له لامتناع وجوده في
الخارج كما سياتي قلت ما ذكره هناك فهو سهو منه كما ستعلم والجواب بالفرق بين الماهية والفرد
المنتشر لا يتم لان مفهوم الفرد المنتشر امر كلي فان كان هو الواجب ظهر المنافاة بين
الكلامين وان كان الواجب ما صدق عليه من الجزئيات فاما جميعها او بعضها وكلاهما
قادح فيما ذكره من التحقيق وعليك بالتثبت في هذا المقام فانه من مزال الاقدام
وتعدد ما صدق عليه الا مفهوم احدها مبهما امر كلي يصدق على جزئيات متعددة وهو في
نفسه امر لا يحصل الا في ضمنها فاذا تعلق به الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك
وعدمه فكانه قد قيل اوجبت عليك احدها واجزت لك تركه احدها وليس في الا
والتخيير بالقياس الى هذا الكلي في نفسه بل معناه ان ايها فعلت جاز لك ترك الباقي
واي اثنين تركت وجب عليك الثالث فليس شيء معين من هذه الثلثة موصوفا بجواز
الترك على التعيين او بالوجوب على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل لهذا تارة
ولذاك اخرى وليس التخيير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى ممتنعا انما الممتنع التخيير
بين واجب قد اتصف بالوجوب على التعيين وبين غير واجب قد اتصف بعدم الوجوب
على التعيين كالصلوة واكل الخنزير ويتوضح ذلك بما اذا حرم الشارع واحدا من الا

واوجب واحدا منهما فان ذلك لا يتصور بالقياس الى المفهوم الكلي بل معناه ان ايهما فعلت
حرم الآخر وايهما تركت وجب الآخر فقد خير هنا بين واجب ومحرم ولم يقدح ذلك في الواجب
ولم يرفع حقيقة الوجوب فقوله وتعدد ما صدق عليه احدهما اذا تعلق به الوجوب والتحريم
معناه اذا تعلق بمفهوم احدهما الوجوب والتحريم فلا بد ان يكون ذلك باعتبار تعدد
ما صدق عليه هذا المفهوم لاستحالة تعلقهما به من حيث هو هو واستحالته من حيث
صدقه على شيء واحد وهذا التعدد يابى كون متعلق الوجوب والتحريم واحدا عينيا ليلزم
اجتماع المتنافيين بل هما اعني الوجوب والتحريم يتنافيان ولان على متعدد ويصلح كل منه ان
يتصف باحدهما بدلا عن الآخر ومن هذا التقرير ظهر ان هذا جواب آخر ومن جملة تتمة
للجواب الثاني فقد نظر الى ظاهر العبارة الموهمة ان الكل جواب واحد وغفل عن ان
الكل بحسب المعنى قد تم بحيث لو انضم اليه شيء كان مستدركا وان مبناه على منع الملازمة
المذكورة وفي هذا قد سلمت الملازمة وحقق ان تعلقهما بهذا المفهوم الكلي كيف يكون
ومآله الى منع ان التخيير بين الواجب وغيره يرفع حقيقة الوجوب فان ذلك فيما ذكرتم
من المثال لا فيما نحن بصدده وكيف ان التحريم يتعلق بالواجب ولم يخير بين الواجب
وغيره ومن هذا الجواب يفهم ثبوت التخيير بين الواجب وغيره وبالجملة مرجع الاول الى
منع الملازمة ومرجع الثاني الى منع بطلان التالي وما قيل فر بانه نعم تحقيق المقام
ما ذكر في الحل ولا والاعتصام بحبل التوفيق وهو حصول المصلحة بمبهم بيان للجامع
فان مصلحة الفعل الواجب على الكفاية تحصل بصدوره عن بعض المكلفين مبهما ومصلحة
الفعل الواجب المخير تحصل بفعل احد الامور مبهما فحصول المصلحة بمبهم قدر مشترك بينهما وهو

وقد علم

ماذ

مناط الحكم في الكفاية ثبتت في المخير مثله وفي قوله وان كان بلفظ التخيير اشارة الى دفع
المانع عن عموم الوجوب بمعنى ان كون الوجوب بلفظ التخيير لا يمنع عمومه كما في الواجب على
الكفاية فيقال في كون الكفاية بلفظ التخيير نظر والخصم قد لا يساعده في الثانية اي في
المقدمة الثانية ان الاجماع في المخير على التاثيم بترك البعض فقط في قوة المتنازع فيه ولولا
ان المصرح في المنتهى بذلك اي بالاجماع على التاثيم وههنا على تاثيمه بترك واحد لامكن
تقدير كلامه في هذا الكتاب على وجه الاستيناف غير متعلق بالاجماع فيكون قوله والتاثيم
بترك البعض سندا فلا يمنع وان شئت حقيقة الحال فاستمع لما يتلى عليك من تحقيق الفاضل
مقبول وبيانه المصنف اذا حمل الكلام على ما في المنتهى كان المصنف مبطلا للقياس باثبات
الفرق بين المقيس والمقيس عليه بهذا الوجه وهو ان الاجماع قد انعقد على تاثيم الكل في
الاصل وهذا المعنى ليس موجودا في الفرع من دليل الاجماع على التاثيم بترك البعض فيتوجه المنع
على دعوى الاجماع لانها من مقدمات الدليل على انتفاء الصفة المعتبرة في الاصل عن الفرع
اذا حمل على الاستيناف كان راجعا الى منع ثبوت تلك الصفة في الفرع فكانه قيل لا نم ان
تلك الصفة شمول التاثيم ثابت ههنا لم لا يجوز ان يكون التاثيم بترك البعض فقط وسند
المنع سواء كان مساويا له او اخص لا يتوجه المنع اصلا اذ لا يلزم المانع اثبات سنده
ثم ابطال القسم الاول بدليل مقبول بمنع المعلل لا اندفاع المنع ح وحصول الكلام ان
المجيب ابدى في الاصل وصفا يصلح ان يعتبر في ثبوت حكم الاصل مع ما ذكره المعلل فعلى ما
في المنتهى تعرض لاثبات انتفائها عن الفرع بالدليل فيتوجه عليه المنع في مقدماته وعلى
الاستيناف اكتفى بمنع ثبوتها فيه واسنده فلا منع على سنده فان قلت فليحمل ما في المنتهى على الاستيناف

لان القائل بوجوب الكل لا يسلم
التاثيم بترك البعض كيف
والتاثيم بترك البعض ح

المنع ويجعل الاجماع على التأثيم بترك البعض سندا فلا يمنع قلت على هذا كان التعرض للاجماع
مستدركا ولو قال يعني لو قال المصنف الفرق وهناك قد اجمع على تأثيم كل واحد ومنها
لم يجمع على التأثيم بترك كل واحد لكفاه في مطلوبه ولم يتوجه المنع اذ لا خلاف في عدم
الاجماع انما النزاع في الاجماع على العدم واما ثانيا يريد ان علة الحكم بثبوت الوجوب
في الكفاية ليست ما ذكرتم فقط بل ذلك مع استحالة تأثيم واحد من المكلفين وههنا
قد فقد الجزء الثاني فلا يتم القياس فيكون معينا عنده اى حال الايجاب قبل فعل
المكلف ضرورة ان كل معلوم متعين في نفسه ممتاز عن غيره والجواب ان المعلومية
يستدعي الامتياز بوجه ما والواحد المبهم من الثلاثة له امتياز في نفسه فيصح ان يكون معلوما
ولا يلزم التعيين الذي بحسب افراده فاذا اوجب الشارع مبهما من هذا الوجه كان
عالما به كذلك ضرورة ان العلم مطابق للمعلوم اى زايدا على الفعل الواجب اذا
نسب الى زمانه فان كان مساويا له سمي واجبا مضيقا كالصوم وان كان الوقت زايدا
سمي واجبا موسعا كالظهر ولا يجوز ان يكون الوقت ناقصا عنه الا لغرض القضاء كما
اذا طهرت الحائض وبقي من الوقت مقدار ركعة الواجب في كل جزء من الوقت هو ايقاع
الفعل فيه او ايقاع العزم فيه على الفعل في ثاني الحال يدل على ان العزم ليس بدلا عن
نفس الفعل حتى يتوجه انه ينبغي ان يتأدى الفعل بالعزم ضرورة تأدي المبدل منه
بالبدل وانه يلزم تعدد البدل وهو العزم في كل جزء من الوقت مع وحدة المبدل منه اى
وهو الفعل لان المبدل منه هو ايقاعات الفعل في اجزاء الوقت والبدل هو
ايقاعات العزم فيها الا في الجزء الاخير فكل واحد منها متعدد فكل بدل يتأدى به مبدله

وما يقال ان البدل انما يصار اليه عند العجز عن المبدل منه كالتيمم والوضوء مدفوع بان ذلك
فيما لا يكون على سبيل التخيير وقال المصنف في بعض نسخ الشرح والمتن بعض الحنفية وهذا هو
الصحيح لان المحققين من الحنفية لم يذهبوا الى هذا اول قوله اول النص ظاهرا على سببية جميع
الوقت او تقديم المسبب على السبب لانه اما ان يجب تاخيره عنه فيلزم الاول والا بل يجوز فعله
فيه فيلزم الثاني وكلاهما باطل اجماعا فيجب تاويل النص وصرف السببية الى اجزاء الوقت
والجزء الاول من الوقت اولى بهذا الوصف لعدم المزاحم فان اقترن به الفعل استقر عليه
السببية والا انتقلت الى الجزء الثاني فان اتصل به الفعل فذاك والا انتقلت عنه الى
الثالث وهكذا الى ان يبقى من الوقت قدر ما يسع الفعل فيتضيق الفعل بحيث لو اخره كان
عاصيا لكن عنده ويستقر السببية على هذا الجزء ولا ينتقل منه الى ما بعده وعند الائمة الثلاثة ينتقل
هكذا الى الجزء الاخير وله في ذلك تحقيقات وتدقيقات لا يناسب المقام وقال الكرخي
هذا اى كونه نفلا يسقط به الفرض ويسمى مذهبه بالمراعاة فان بقي الى اجزاء الوقت وادرك
منه قدر ما يسع الفعل على صفة التكليف كان ما اداه اولا فرضا والا كان فعله نفلا
لنا الامر قيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت
بان يكون الجزء الاول من الظهر مثلا منطبقا على الجزء الاول من الوقت والجزء الاخير على الجزء
الاخير فان ذلك باطل اجماعا وليس المراد تكراره في اجزائه بان ياتي بالظهر في كل جزء يسعه من
اجزاء الوقت وليس في الامر تعرض للتخيير بين الفعل والعزم ولا لتخصيصه باول الوقت او
آخره ولا بجزء من اجزائه المعينة بل ظاهر الامر ينفي التخيير والتخصيص المذكورين ويجب القول بالوجوب
على التخيير في اجزاء الوقت في اى جزء اداه فهو وقته فان كان آخر الوقت تعرض للاخر والاول

وحينئذ يلزم احد الامرين اما وجوب تاخير الفعل عن جميع الوقت صح

ضرورة دلالته على وجوب الفعل بعينه وعلى تساويه بالنسبة الى اجزاء الوقت فيكون القول بهما اعني التخيير والتخصيص المذكورين تحكما باطلا نسخه

اذ لم يقل احد بتعيين جزء آخر من اجزائه لوجوب الفعل فيه فيكون بتاخيره لا عن وقته عاصيا

بعنى اذا اخره عمدا ولم يحج لان التاخير يشعر به لا لكونها احد الامرين مبهما فلو كان هناك

تخيير بين الصلوة والعزم لكان الامتثال بها من حيث انها احد الامرين ومشتملة على هذا المفهوم

المطلق كما علم في تحقيق القول بالتخيير وقوله انا نقطع يدل على ان هذه المقدمة مما علمت

ضرورة من الدين وانها مجمع عليها اجماعا قطعيا وايضا ان الاثم بترك العزم ليس لان

الكلف مخير بين الصلوة حتى يكونا واجبين على التخيير كخصال الكفارة بل لان العزم على فعل

كل واجب اجمالا عند الالتفات اليه على سبيل الاجمال وتفصيلا عند تذكره بخصوصه

حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل

فهو واجب مستمر عند الالتفات الى الواجبات اجمالا وتفصيلا وليس وجوبه على سبيل التخيير

بينه وبين الصلوة بل هو واجب قبل وجوبه ومعه بل التاخير والتعجيل فيه جائز كخصال

الكفارة قيل الفرق ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وهنا في اجزاء الوقت وقيل بل

التخيير هناك في الجزئيات المخالفة الحقائق وهنا في الجزئيات المتفقة الحقيقة فان

الظهر المؤداة مثلا في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف

مخير بين هذه الاشخاص المتحدة بتشخصاتها المتماثلة بالحقيقة وذهب الشافعية

لما علم دليله بالجواب جواز التعجيل وايقاع الفعل في اول الوقت على صفة الوجوب فيتعين

لو لم يكن واجبا في اول الوقت لما خرج عن عهدة التكليف بادائه فيه والثاني باطل اجماعا

وجوابه انه لا يلزم من وجوبه في اول الوقت تعينه للوجوب لجواز ان يكون على سبيل

التخيير في اجزائه وايضا لو تعين اوله لما جاز تاخيره هذه رابعة مسائل الوجوب هذه

بينه وبين

من دليل الحنفية وكذا علم جوابه من دليلهم لانه عكسه وترك اختصارا ووقع علم منها الجواب تمت

المسئلة متعلقة بالواجب الموسع ومتفرعة عليه ولهذا صدرت بالفاء في المحصول وغيره مع ظنه الموت اشارة الى اجتماع الظن وبقائه مع التاخير فلا يكون

تكرار القوله وظن الموت بحسب ظنه متعلق بعصا فان ظنه سبب لتعيين ما قبل ذلك الوقت

وقتا له شرعا ولهذا يعصي بالتاخير ولا خلاف معه في المعنى فان القاضي يوافق

الجمهور في انه فعل واقع في وقت كان مقدرا له شرعا ولا وهم يوافقونه في كونه واقعا

خارج ما صار وقتا له بحسب ظنه فلا منازعة في المعنى الا ان يريد القاضي وجوب نية

القضاء بناء على ان ذلك الظن كما صار سببا ايضا لخروج ما بعده عن كونه وقتا له مقدرا اولا

بالكلية وهو بعيد اذ لم يقل احد بوجوب نية القضاء وخروج ما بعده عن كونه مقدرا له

اولا في نفس الامر فان تعيين ذلك الجزء انما يظهر في حق العصيان ولا يلزم منه اعتباره في

خروج ما بعده عن كونه وقتا عند ظهور فساد الظن المقتضي لتعيينه كما اذا اعتقد

انقضاء الوقت فان المكلف اذا ظن قبل دخول وقت الظهر مثلا انه لو لم يشتغل به ينقضي

وقته واخره فانه يعصي اتفاقا وبعد ظهور خطأ اعتقاده اذا اوقعه في الوقت كان اداء

بلا خلاف فلا اثر للاعتقاد والبين خطاؤه في التسمية بالقضاء وهذا بعينه يدل على

فساد القول بوجوب نية القضاء والا لوجب في صورة الوفاق وما يتوهم من الفرق

بين الصورتين بان المتعين في احديهما جزء من اجزاء الوقت المقدر له شرعا اولا وفي

الثانية ما هو خارج عنه متقدم عليه فلا تعويل عليه اذ مدار الحكم على التعيين والعصيان

بالتاخير فهو مشترك بينهما ولا يشترط الجواز سلامة العاقبة فيه بحثان احدهما

ثم ان اشتراط جواز التاخير لسلامة العاقبة مع عدم العلم بها يؤدي الى تكليف المحال انما

لتعيين ذلك الجزء وقتا صار سببا صح

يلزم ذلك ان لو وجب عليه التأخير بشرط السلامة اما لو جاز له التأخير فلا كيف وهو متمكن
من الاتيان بالواجب على المبادرة ثم لما كان جواز التأخير متعلقا بالفعل المكلف به
وفي ثبوته على هذا الاشتراط جهالة كان هناك شائبة تكليف بالمحال اذ مرجعه الى ان يقول
له افعل هذا الفعل في هذا الوقت او افعل فيما بعده بشرط السلامة والتحقيق انه يلزم على
هذا الاشتراط ان لا يكون لجواز التأخير فائدة اذ لا يمكن للمكلف العمل بمقتضاه لانه
ع سنه فلو كان مكلفا به لزم التكليف بالمحال والا فلا وثانيهما ان الفرق بين ما وقته
العمر وبين غيره مشكل فان ما يسع وقته العمر ان لم يجز تأخيره اصلا لم يكن موسعا قطعا
وان جاز فاما مطلقا فلا يعصي بالتأخير مع الموت فجاءة اذ لا يأثم بالجائز واما
بشرط سلامة العاقبة فيلزم التكليف بالمحال كما في غيره واما ما ذكره من انه لو جاز له التأخير
ابدا واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب اصلا بخلاف الظهر مثلا فان جواز تأخيره الى
ان يتضيق وقته فلا يرتفع الوجوب فيندفع بانه لا يندفع فيما ذكرناه من الدليل المشترك
بين الصورتين غاية انه يعارضه في هذه الصورة فلا يتحقق فيها مقتضى احدهما لمقاومة
كل منهما الآخر والذي يمكن ان يقال في توجيهه هو ان المعارض اعني ارتفاع الوجوب دليل
قطعي وما ذكرتموه ظني فعمل به فيما عدا صورة المعارضة وفيها يتعين اعمال المعارض القطعي
دونه وفي المحصول انه يجوز له التأخير فيما يسع له العمر بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى فلو
ظن انه لا يبقى تعين وعصى بالتأخير مات او لم يمت ولهذا قال ابو حنيفة لا يجوز تأخير
الحج لعدم ظن البقاء الى سنة اخرى والشافعي يرى ذلك في حق الشاب الصحيح دون
الشيخ المريض وبهذا الكلام ظهر ان المعارض ليس بقطعي انما الكلام في الواجب المطلق

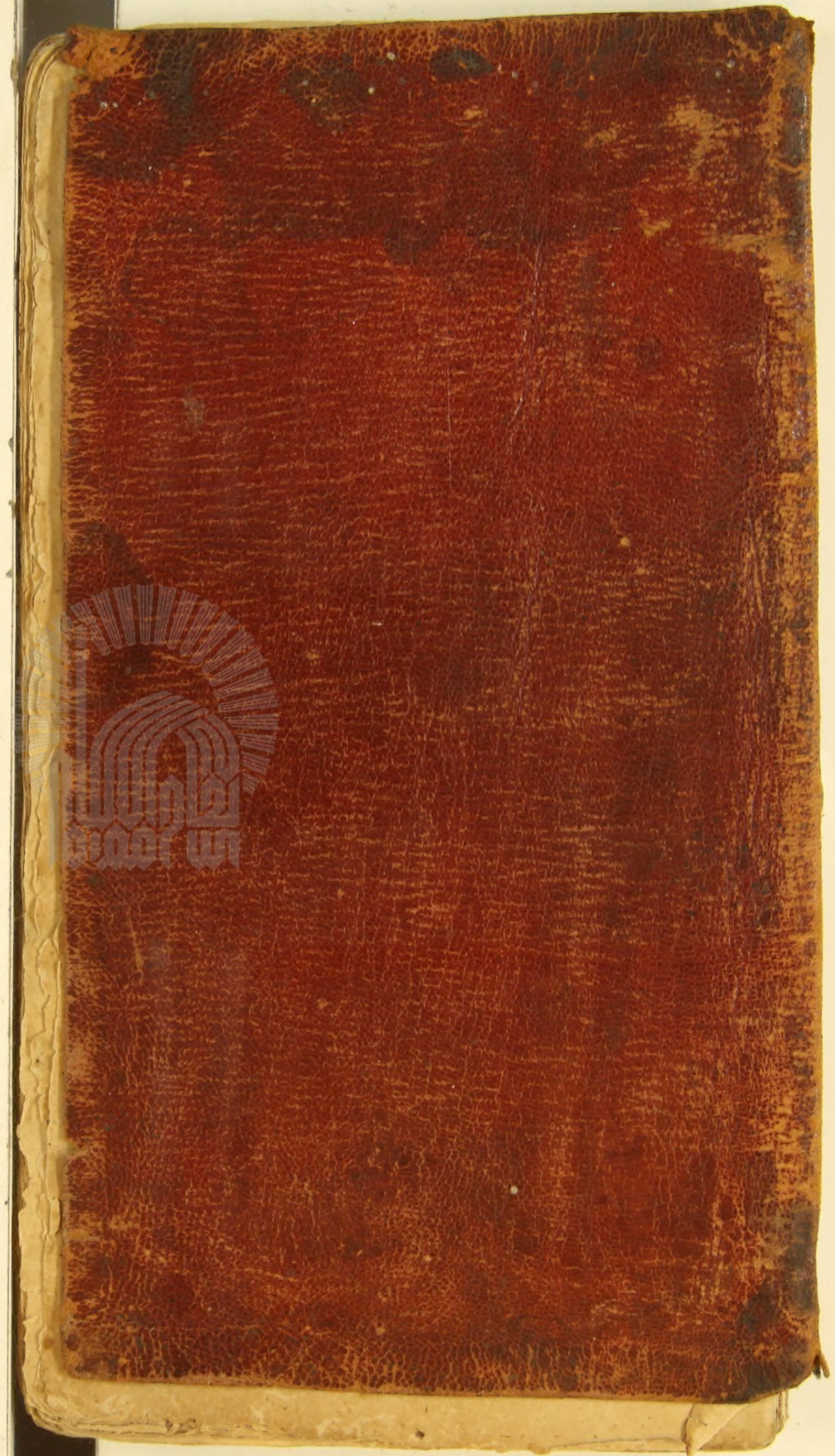
وجوده
قال الشارح الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة موجودة من حيث هو كذلك وانما
اعتبر الحيثية لجواز ان يكون واجب مطلقا بالقياس الى مقدمة ومقيدا بالنسبة الى اخرى فان
الصلوة بل التكاليف باسرها موقوفة على البلوغ والعقل فهي بالقياس اليهما مقيدة واما
بالقياس الى الطهارة فواجبة مطلقة فمن الجلي ان الاطلاق والتقييد امران اضافيان ولا بد
من اعتبار الحيثية في حدود الاشياء الداخلة تحت المضاف على ما هو المشهور وقد صرح به صاحب
الشفاء في مباحث الحس سيأتي الفعل بدونه عقلا وعادة تعسر المقدور فليس المراد منه
كون المقدمة في نفسها مقدورة بل ان الفعل مقدور بدونها يمكنه الاتيان به مع عدمها
عقلا وعادة وفيه مع قوله لكن الشارع جعله شرطا للفعل اشارة الى انقسام المقدمة الى
اقسام ما يتوقف عليه الفعل عقلا كترك الاضداد في الواجب وفعل ضد في الحرام وتسمى مقدمة
عقلية وشرطا عقليا وما يتوقف عليه عادة كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه كله وتسمى مقدمة
الفعل عادية وشرطا عاديا وما لا يتوقف عليه باحد الوجهين لكن الشارع جعل موقوفا عليه كذا
شرط له كالطهارة للصلوة وتسمى مقدمة شرعية وشرطا شرعيا والمصنف قد اطلق الشرط واراد به
هذا القسم بدليل المقابلة حيث جعل ترك الاضداد غير شرط فذلك اما اصطلاح منه على تخصيص الشرط
بما يتوقف الفعل عليه من جهة الشرع واما على تقدير التقييد بالشرع وقد حذف اختصارا
والاظهر من الشرح هو الاول ويشهد لفظ في المنتهى بعبارة ما ذكرناه من منع المقدور ويشهد عبارة
المصنف في المنتهى ولا يخفى تلك العبارة فان كان على ما نقل من انه قال فيه ما لم يتم الواجب
الا به فهو واجب ان كان مقدورا للمكلف غير لازم له عقلا كترك اضداد المأمور به ولا
كجزء من الرأس في الوضوء فوجه الشهادة ان قوله غير لازم له عقلا صفة كاشفة للمقدور لا

فيه آخر والا لكان الانسب ايراد العطف بينهما والتمثيل للاول ايضا وانت خبير بان هذه
الشهادة غير صريحة من تلك العبارة فيجوز ان يحمل المقدور في كلامه على ما حمل عليه في كلام غيره
ولو تبيّنا ان المراد ما ذكره كان مخالفا للمشهور في مقامين احدهما الفرق بين الشرط الشرعي
وبين غيره والثاني في معنى المقدور وما يحترز عنه عما لا يمكن تحصيله من الآلات كاليد مثلا
في الكتابة وكان المصنف يرى ذلك اي ما لا يمكن للمكلف تحصيله من الآلات مما هو قيد في
الوجوب بناء على امتناع التكليف بالمحال فالواجب بالقياس اليه مقيد فيكون خارجا عن
البحث   لنا اولا ان الشرط يريد ان الشرط الشرعي يجب بذلك الامر الذي وجب به الفعل
المشروط به اذ لو لم يجب به وليس هناك امر آخر يقتضي وجوبه على ما هو المفروض لزم ان
يكون ذلك الفعل المشروط تمام ما امر به فاذا اتى به حال عدم الشرط صدق انه اتى بجميع
المامور به فيجب صحة ما اتى به واجزاؤه وخروجه عن عهدة التكليف وهذا ينفي حقيقة
الشرطية المستلزمة لانتفاء المشروط عند انتفائه   فلا يكون الشرط الشرعي شرطا للفعل قطعا
هف ولا يمكن اجراء هذا الدليل في الشرائط العقلية والعادية واما ان غير الشرط الشرعي لا
يجب فلانه لو استلزم وجوب الواجب وجوب غير الشرط بذلك الامر لزم تعقل الموجب
بذلك الامر لغيره اذ لو لم يلزم لادى الى الامر بشيء وايجابه مع عدم شعور الآمر به وهو بديهي
الاستحالة واللازم ايضا اي لزوم تعقل الموجب له باطل لانا نقطع بجواز ايجاب الفعل بل بحصوله
مع الذهول عما يلزم الفعل عقلا او عادة واما الشرط الشرعي فلا بد من لزوم تعقله لان
الشارع لما جعل الفعل موقوفا عليه فقد جعله من تتمته فاذا طلب الفعل فقد طلب شيئا من حيث
هو موقوف عليه و لا يلزم ذلك المحذور   وايضا التعلق داخل في حقيقة الوجوب

لابل

طلب مخصوص ولا بد فيه من تعلقه بالمطلوب وكل ما تعلق به الخطاب كان واجبا وما لم يتعلق به لم
يكن واجبا فلو وجب اللازم العقلي او العادي للفعل ولم يتعلق به خطاب طلب ضرورة
ان الامر الوارد بوجوب الفعل ليس له تعلق باللازم لما كان التعلق داخلا في حقيقة الوجوب
وهو باطل والشرط الشرعي قد تعلق به الخطاب بناء على ما عرفت وما يأتي من ان التعلق في الوجوب
والطلب ليس ذاتيا غايته انه لازم بين لا يمكن تعقلهما بدونه فليس بضائر في المقصود لحصوله
على التقديرين   وايضا لا امتناع في التصريح بانه غير واجب ظاهر ولا تنافي في الشرعي وقوله
لاستلزامه ذلك الخ وكذا قوله وايضا لو استلزم لصح لا مخرج فيه لثبوت العصيان بتركه ايضا
فان تارك الصلوة مع الوضوء يعصي بترك كل منهما   ومعلوم ان تارك غسل جزء من
الراس يريد انه معلوم من الدين ضرورة او بالاجماع وكذا الدليلان الآخران يأتيان لكن
في الشرط الشرعي   الجواب عنها تحريره ان قولكم لو لم يجب لصح الاصل دونه ان اريد انه لو
لم يجب لامكن الاصل اي الفعل بدون اللازم العقلي او العادي فالملازمة ممنوعة لجواز ان يتوقف
الواجب على امر غير واجب بحيث لا يمكن وجوده بدونه اما عقلا او عادة وان اريد انه لو
لم يجب لكان الاصل واجبا بدونه فبطلان التالي ممنوع فانه المتنازع فيه وبعبارة اخرى محصل
كلامكم انه لا يصح الفعل بدونه فيكون واجبا فنقول ان اردتم لا يصح الفعل بدونه انه لا يمكن
دونه فاللازم من الدليل انه واجب بمعنى انه لابد منه لكنه غير محل النزاع وان اردتم به ان
اللازم مامور به شرعا مع الفعل فهو ممنوع وهو المدعى فاين دليله وكذا قولكم التوصل الى الواجب
واجب ان اريد به انه لابد في حصول الواجب من التوصل وانه لا يمكن الا به فلا نزاع فيه ولا
يفيد وان اريد المعنى الآخر فهو مصادرة على المطلوب فان قال الخصم قد انعقد الاجماع على وجوب

التوصل وجوبا شرعيا فانهم اجمعوا على ان تحصيل اسباب الواجب واجب واسباب الحرام حرام
وليس ذلك الوجوب والتحريم الا لان الاسباب وسائل الى الواجب والحرام فالحقيقة الاجماع
وجوب التوصل الى الواجب فيتم الدليل الثاني ويندفع المنع والمراد منا لا نم انعقاد الاجماع
على ما ذكرتم وان سلم فهو في الاسباب خاصة لدليل خارجي هو ان الوجوب لا يتعلق
بالمسببات اصلا لعدم تعلق القدرة بها قطعا اما مع عدم الاسباب فلامتناعها واما
معها فلكونها حينئذ لا يمكن تركها بوجه فاذا ورد امر متعلقا ظاهره بالمسبب فهو في الحقيقة
متعلق بالسبب فهو الواجب حقيقة وان كان وسيلة له ظاهرا فلذلك اجمعوا على تحصيل اسباب
الواجب لا لانها وسيلة اليه فلا يدل الاجماع على وجوب التوصل مطلقا فان اللوازم العقلية
والعادية اعني شروط الفعل كلها لا تتاتى فيه ذلك الدليل لان الفعل معها مقدور واذا
تصورت هذا الكلام عرفت انه لا يمكن ادراج الاسباب في عبارة المتن في صدر المسئلة فانه

قرره غير شرطي يقينا ولها باطلاقه ولا يرد عليه
ما قيل من انه يدل قوله وقيل فيهما على الاختلاف
في الاسباب مع انها متفق عليها وذلك لان النص
غير الشرط الشرعي عائد الى الاسباب ولا
يلزم اهمالها لما لا انها قد علمت منها
تمت النسخة الشريفة في
شهر رمضان المبارك سنة ١٠..
من الهجرة النبوية عليه وعلى
اله التحية

بازبینی شد ۱۳۷۱ ش